المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة

عرض ونقد

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

منيف عايش مرزم العتيبي

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

أحمد سعد حمدان الغامدي

الجزء الأول

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م


بسم الله الرحمن الرحيم
ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية بعنوان:

أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد

المعتزلة والأشاعرة فرقتان من أكبر الفرق التي حدثت في تاريخ الإسلام والمسلمين.

وقد اعتمدت فرقة المعتزلة في العلم بالعقائد الدينية على المنهج العقلي الذي يقوم على منح العقل سلطة لا حدود لها، فهم لا يترددون في تقديم الأدلة العقلية على النقلية، وتأويل الآيات والأحاديث التي تخالف مذهبهم، وتتعارض مع معقولهم، وقد رفضوا الاحتجاج بأخبار الآحاد في العقائد؛ فجانبهم الصواب.

وقد أراد عبد الله بن سعيد ابن كُلاَّب (ت ٢٤٠هـ) أن يتوسط في مسائل الاعتقاد بين السلف والمعتزلة، ثم اقتفى أثره أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) بعد أن تحول عن الاعتزال، وحمل راية الرد على المعتزلة؛ ولكنه لم يستطع التخلص من بقايا الاعتزال.

وقد سار أتباعه في هذه المرحلة على خطاه، ثم ازداد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة على أيدي علماء المذهب الأشعري: كالباقلاني، والبغدادي، وأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، والشهرستاني، والرازي، والآمدي، وغيرهم.

ولا زال التأثر بالمعتزلة ينمو ويزيد حتى بلغ ذروته على يدي الإيجي، والجرجاني، والتفتازاني، وغيرهم.

وقد عالج الباحث مسائل البحث من خلال أربعة محاور رئيسيّة:

- الأول: عرض مذهب المعتزلة من مصادرهم الأصيلة.
- الثاني: عرض مذهب الأشاعرة من مصنفاتهم المعتمدة.
- الثالث: بيان جوانب تأثر الأشاعرة بمذهب المعتزلة في تلك المسائل.
- الرابع: نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة، وتقرير مذهب أهل السنة والجماعة في مسائل العقيدة معتمداً على أدلة الكتاب والسنة، وإجماع السلف من الصحابة والتابعين.

وقد انتهى الباحث إلى أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في مسائل كثيرة؛ من أهمها: دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)، ونظرية الجوهر الفرد التي بنوا عليها مسألة حدوث العالم، وإثبات الخالق، والبعث، وكذلك تقديم العقل على النقل؛ بل زعم الرازي أن الأدلة النقلية ظنية لا تفيد اليقين، وأيضًا رفض الأشاعرة الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد، وقالوا: إن معرفة الله نظرية كسبية؛ ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد، يضاهئون قول المعتزلة من قبل. وكذلك اعتنق بعض الأشاعرة عقيدة المعتزلة في نفي الصفات مطلقاً، وإنكار زيادتها على الذات، وتأثروا بالمعتزلة في نفي العلو، والاستواء، وسائر الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية. وأيضاً صرح الأشاعرة بأن ألفاظ القرآن، وحروفه مخلوقة حادثة. وكذلك ذهب الغزالي – في بعض كتبه – وتابعه الشيخ الأستاذ: محمد عبده إلى نفي رؤية المؤمنين بالأبصار في دار القرار، وتأويلها بالرؤية القلبية، أو مزيد علم بالله – تعالى –، وهو عين مذهب المعتزلة. وتأثر الأشاعرة – أيضاً – بالمعتزلة في تأويل معاني بعض الأسماء الحسنى، ...

كما أن الباحث انتهى إلى أن المعتزلة قد اختفت من حيث الاسم، وكونها فرقة بارزة؛ ولكن منهجها، وعقائدها باقية إلى وقتنا الحاضر؛ فقد تَبَنّى الإمامية الإثنا عشرية، والزيدية، والإباضية منهج المعتزلة وعقائدهم.

وأما الأشاعرة فلازالت باقية إلى اليوم في أكثر بلاد العالم الإسلامي.

وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

الطالب	المشرف
منيف بن عايش بن مرزم النفيعي العتيبي	أ. د. أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي
....	....

عميد الكلية

د. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي

....

شكر وتقدير

يكفي أن نكون على حظ من الوفاء لنشعر بأن في الصلة بين الأستاذ وتلميذه شيئاً من الابوة والبنوّة تختلف قوة وضعفاً باختلاف ما للأستاذ من تأثير في نفس التلميذ.

ولقد رأينا تلاميذ احترموا أساتذتهم، وأحبُّوهم حبًّا لا حدَّ له، وتأثروا بهم في حياتهم العلمية، والعملية.

فليس عجيباً أن أشعر بهذا الشعور – كله – تجاه أستاذي فضيلة: أ. د. أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي الذي له الفضل – بعد الله – في رعاية هذا البحث، والاهتمام به، وتوجيهي في دقيق مسائله وجليلها: منهجاً، ومادة، وأسلوبا، وتنظيماً.

وقد اتبعته على أن يعلمني مما علمه الله – تعالى – رشداًا!! فأطلعني على مالم أحط به خُبراًا!! وتعلمت منه التربية قبل التعليم، والسلوك قبل المعرفة، والمنهج قبل المادة العلمية؛ ولم يبخل عليَّ – حفظه الله – بنصح، أو توجيه، أو إعارة كتب كنت في أمس الحاجة إليها: أثراً جميلاً أبقاه، ونفحاً من الطيب نشره عليَّ حتى استوفاه!!.

وقد أسرني بمعروفه، وشملني بعطفه، وأخذ بيدي كلما تعثرت!!، وفتح لي أبوابا مغلقة كلما أحسست بأن منافذ المعرفة قد سُدَّت أمامي، وبعث في نفسي الأمل كلما انتابتني لحظة من الانهزام أمام مسألة شائكة، أو معضلة في البحث عجزت عن حلها؛ لضعفي، وقلة حيلتي...!!؛ شعرت وقتها أنها ساعة العسرة!!؛ يزيِّن ذلك – كله – أدب جم، وخفض جناح لمن قصده من طلابه، وسهولة لقاء، وبشاشة وجه، وسعة صدر.

وقد بذل – شكر الله سعيه – قصارى جهده في السمو بهذا البحث إلى غاية التدقيق، والتحقيق، ونهاية التحرير والتقرير، مع سلامة المنهج، والتميز التام في بيان مذهب أهل السنة والجماعة، ومراعاة الأدب مع المخالفين، وحسن العرض، وجمال الأسلوب.

وقد أفادني – أحسن الله إليه – بتوجيهاته السديدة، وملاحظاته الدقيقة، وآرائه القيمة، وقد رأيت منه شدة الحرص على إظهار هذا البحث بمظهر لائق، والسمو به إلى ذروة الكمال؛ وإن كان الكمال المطلق لمن تفرد به وحده بديع السموات والأرض الذي أتقن كل شيء!!.

وستبقى هذه الرسالة عنوان محبة، ووفاء، وتقديراً مني لأستاذي الذي أولى هذا البحث جل إهتمامه، ورعاه منذ أن كان نبتة صغيرة ضعيفة حتى استوى على سوقه!!.

وقد نقش – أسعده ا لله بطاعته، وجعله من الفائزين برحمته – في نفسي صورة تدعوني إلى الاعتراف له بالجميل، وأن أبقى مديناً له بالفضل؛ لأنه كان معروفاً كله!!، كريما كله!! حليماً كله!! رفيقاً بطلابه!! لطيفاً معهم!!، بَرًّا بهم!!، قريباً منهم!!، حريصاً على مصالحهم!!، حَدِباً عليهم!!.

أسأل ا لله أن يجزيه عني – وعن زملائي – خير الجزاء!!، وأن يضاعف أجره!!، ويجزل مثوبته؛ فقليل جداً من الناس من يترك في نفوس من عايشهم مدة طويلة، هذه الصورة الجميلة الباسمة!!.

ولا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الإمتنان لأستاذي ... أستاذ الجيل... سعادة الأستاذ الدكتور/ أحمد بن ناصر الْحَمَدْ عميد الدراسات العليا بجامعة أم القرى الذي استطاع أن يوجه تفكير عدد من الباحثين في جيلنا – ومنهم صاحب هذه الرسالة – إلى تقرير عقيدة أهل الحديث، وإقامة الحجج عليها بالأدلة النقلية، والعقلية، ودراسة أقوال الفرق التي حدثت في تاريخ الإسلام بعمق، ودفع معارضتهم، ودحض شبههم!!، والإلمام بالمذاهب الفكرية المعاصرة، والفلسفة الحديثة وأحسب أن ذلك – كله – أمرٌ أساس، لا غنى للمتخصص في علم العقيدة عنه!!.

ولا عجب؛ فقد عاش هذا الشيخ العتيق مع ابن حزم معيشة أنس ومحبة!!، رد عليه!!، وعارضه!!، ونقده!!، وقبل منه ما وافق فيه أهل السنة والجماعة !!.

وقد تتلمذنا على يديه، ونتمنى أن نترسم خطاه؛ فقد عرفنا عنه الصبر على معاناة البحث، من أجل الوصول إلى الحقيقة، والدقة في الحكم، والسداد في الرأي، والمنهج العلمي الرصين، مع تأنُّق وتجمل، وحسن مظهر، ومخبر!!.

ويقيني أن حقه عليَّ عظيم، فقد أرسى دعائم خطة هذا البحث الأولى، وساعدني في وضع الركائز المبدئية التي انطلقت منها.

وإني أعلم – قطعاً – أن العبارات التي أسطرها عاجزة عن بيان ما يكنُّه ضميري له من توقير، ومحبة، جعلنا ا لله، وإياه من المتحابين فيه!!.

وأرى أن تلاميذه كافة، وطلاب الدراسات العليا خاصة يقدمون له تحية إجلال، وإكبار، واعتراف بالجميل؛ فا لله أسأل أن يجزيه عنا خير الجزاء، وأن يشكر سعيه، ويحسن إليه، ويجزل مثوبته.

كما أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الإمتنان إلى دولتنا الرشيدة: الدولة السعودية العلياء!! التي دأبت منذ أن أسسها المغفور له – بإذن ا لله – الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود – طيب ا لله ثراه –، وجعل جنة الفردوس مأواه – على رفع راية التوحيد، وسد ذرائع الشرك، وتجديد مكارم الشريعة، وقد كادت أن تعلن بالإندراس، ورفع رايات العلم، ومحاربة الجهل، وقد سار أبناؤه البررة على هذه السنة الحسنة من بعده.

فإلى ا لله – تعالى – أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان أن يزيدهم عزًّا وتمكيناً، وتأييداً، وأن يديم أيام دولتهم، عصوراً عديدة، وأزمنة مديدة، وأن يوفقهم إلى مزيد من خدمة البقاع المقدسة، ورعاية العلم وطلابه، فما كان لهذه النهضة العلمية الشاملة أن توجد لولا توفيق ا لله – تعالى – ثم الدعم السخيّ المتواصل في كل جانب من الجوانب، فقد أفاضوا الندى في كل منتدى – وفّقهم ا لله إلى مزيد من خدمة الإسلام والمسلمين.

ولاأنسى أن أتقدم بالشكر الجزيل لجامعة أم القرى الأم الرءوم التي احتضنت هذه البحوث العلمية في أحشائها، وتحت حناياها؛ فهي دوحتنا، وواجهتنا، وبها أنقذنا ا لله من ظلام الجهل؛ ولهذا تهفوا إليها قلوب الطلبة من مشارق الأرض ومغاربها.

فالشكر الجزيل أزجيه إلى القائمين على هذه الجامعة الحبيبة، وعلى رأسهم معالي مدير الجامعة المكلف الأستاذ الدكتور: ناصر بن عبد ا لله بن عثمان الصالح، كما أشكر سعادة عميد كلية الدعوة وأصول الدين: د/ عبد ا لله بن عمر الدميجي، وسعادة وكيل الكلية: د/ عبد السميع بن عبد الباري الصائغ، ورئيس قسم العقيدة: فضيلة: د/ عبد ا لله محمد القرني، على ما يبذلونه من جهود تذكر، فتشكر في سبيل العناية بالباحثين، وتقديم المساعدة لهم.

وإن أنسى فلا أنسى أولئك الجنود المجهولين الذين يعملون بصمت في سبيل خدمة طلاب الجامعة عامة، والباحثين خاصة من إداريين، وموظفين، وفنيين في إدارة الجامعة، وعمادة شئون المكتبات، وكلية الدعوة وأصول الدين.

كما أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضلين:

سعادة الأستاذ الدكتور: أحمد بن عطية بن علي الغامدي الأستاذ بقسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وسعادة الأستاذ الدكتور: أحمد بن عبد الرحيم السايح، الأستاذ بجامعة الأزهر الشريف، والأستاذ بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

اللذين تفضلا مشكورين بقبول مناقشة هذه الرسالة وتحملا عناء قراءتها، وتقييمها على كبر حجمها؛ رغم ما لديهما من أعمال وواجبات.

أسأل الله أن يجزيهما عني خيراً، ويجزل أجرهما ويعظم مثوبتهما؛ وأن ينفعني بما يبديانه من نقد وملاحظات.

كما أشكر كافة أساتذتي في القسم- من سعوديين ومتعاقدين- وزملائي الذين ما وجدت منهم إلا الصفاء والوفاء، والمحبة والإخاء، وطيب العشرة، وحسن المعاملة.

وفي الختام أسأل المولى القدير أن يكلأ الجميع بعنايته، وجميل رعايته، إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير.

المقدمة

﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

المقدمـــة

وتشتمل على الأغراض، والأفكار التالية:

- ابتداء واستهلال.
- تحديد عنوان البحث، وموضوعه.
- أسباب اختيار الموضوع.
- أهمية الكتابة في هذا الموضوع.
- الصعوبات التي واجهتني في البحث.
- الدراسات السابقة، وما أضافه البحث عليها.
- منهجي في البحث.
- تنظيم البحث، وتبويبه.
- ختام؛ أشرت فيه إلى الجهد المبذول، وتركت تقديره، وتقويمه للقارئ الكريم؛ ثم اعتذار عما قد يجده أساتذتي الكرام، والنقاد من كبوة فهم، أو زلة قلم!!.

المقدمـــة

الحمـد لله ولي المؤمنـين، والعاقبـة للمتقـين، وأشـــهد أن لا إلـه إلا ا لله وحـــده، لاشريك له: الملك: الحق: المبين؛ وأشهد أن محمداً عبـده، ورسـوله النـبي الأمـين، أرسـله ا لله رحمة للعالمين، وجعل رسالته للناس أجمعين، وختم بنبوته نبوة الأنبياء والمرسلين، صلى ا لله عليه، وعلى آله، وذريته، وأزواجـه، وصحبـه أجمعـين، وعلـى التـابعين، ومـن تبعهـم باحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد :

فإن ا لله – تعالى – قد خلق الخلق لعبادته.

قال تعالى :

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّـا لِيَعْبُـدُونِ مَـا أُرِيـدُ مِنْهُـمْ مِـنْ رِزْقٍ وَمَـا أُرِيـدُ أَنْ يُطْعِمُونِي إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (١).

وقد جرت سنة ا لله – تعالى – أنه اصطفى من عباده من يبلغ عنه مراده؛ فبعـث – سـبحانه – إلى النـاس رسـلا يبينـون للنـاس طريـق الهـدى، ويبصرونهـم مـن العمـى، ويخرجونهم من الظلمات إلى النور، ويدعونهم إلى توحيد ا لله، ويحذرونهم من الشرك بـه سبحانه.

وقد دعا الرسل – عليهم السلام – إلى عبادة ا لله وحده، وتقديسه عن الشريك والند، وبلغوا أحكامه إلى الناس مبشـرين بوعـده ومنذريـن مـن وعيـده؛ فأقـام ا لله بهـم الحجة، وأوضح المحجة.

ثم ختمهم – سبحانه – بأفضل النبيين، وسيد الأولين والآخرين، المبعوث رحمـة للعالمين، رسولنا محمد – صلى ا لله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين –: الـذي خـاطب ا لله برسالته الثقلين، وأرسله كافة للناس أجمعين، وجعله خاتم الأنبياء والمرسلين.

---

(١) سورة الذاريات، الآيتان ٥٦ – ٥٧.

وقد أكمل ا لله – تعالى – بدين الإسلام الذي جاء به محمد – ﷺ – للعباد دينهم، وأتم عليهم نعمته، ورضي لهم الإسلام دينا.

وعلوم الدين التي اشتمل عليها كتاب ا لله – تعالى – وسنة رسوله – ﷺ – كثيرة، والمعارف الشرعية التي احتوت عليها الرسالة المحمدية متشعبة، متنوعة والإحاطة بها كلها عسيرة؛ بل مستحيلة؛ ولذلك يتعين على طالب العلم أن يشتغل بالأهم، وما الفائدة فيه أتم؛ ولا ريب أن أرفع العلوم وأعلاها، وأنفعها وأجداها، وأولاها ببذل الجهد، وصرف الوقت هو: علم التوحيد !!.

ولا غرو في ذلك فعلم التوحيد هو: أسنى المطالب، وأغلاها، وأشرفها؛ لأن شرف العلم بشرف المعلوم؛ وهذا العلم مداره على الإيمان با لله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره. وعلاقة الأعمال بالإيمان، ومايتعلق بذلك من الأسماء والأحكام، ومايترتب على ذلك من السعادة، والشقاوة، والجنة والنار.

وبعلم التوحيد – بعد هداية ا لله وتوفيقه، واتباع كتابه وسنة نبيه – عليه السلام –، والسير على منهج السلف: من الصحابة والتابعين، وأئمة الدين المتبوعين – يصل العبد إلى الحق الذي لايتطرق إليه الشك والريب؛ وذلك سبب للهدى والنجاح، والفوز والفلاح في الدنيا والآخرة.

فرأيت لزاما عليَّ أن أدرس علم التوحيد على هذا المنهج، ومن أجل هذه الغاية.

وعندما وفقني ا لله – سبحانه – في الحصول على درجة الماجستير في العقيدة من كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى تاقت نفسي للحصول على درجة الدكتوراه فهداني ا لله إلى اختيار هذا الموضوع بعنوان:

أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد

وقد استخرت ا لله – تعالى – في الكتابة في هذا الموضوع؛ فانشرح له صدري؛ و لله الحمد والمنة على ماوفق وسدد.

أسباب اختيار الموضوع :–

هناك عدة أسباب دفعتني إلى الكتابة في هذا الموضوع؛ أذكر منها ستة أسباب:–

أولاً:

لقد كانت نواة هذا الموضوع فكرة تراودني؛ بل إلحاحًا داخليًّا نابعاً من صميم الذات، ورغبة أكيدة يتردد صداها في أعماق نفسي، بأن هذا الموضوع، جدير بالدراسة، وحري بالبحث؛ لأن من تأمل منهج المعتزلة والأشاعرة في دراسة العقيدة، وفَهْمِ نصوصها، واستعرض – أيضا – عقائد هاتين الفرقتين في كل مسألة من مسائل العقيدة – يجد تشابها قويا، وملاءمة واضحة، بينهما في المنهج العقلي، وإن لاح في الظاهر، واشتهر بين الناس، أن الأشاعرة خصوم المعتزلة، والعكس بالعكس.

وقد بقيت هذه الفكرة تختلج في أعماق النفس، وتدور في المخيلة، ويستعرضها التفكير، تلازمني بكرة وعشيا، حتى أضْحَتْ معاناة أحس بها، ومشكلة تستنهض همتي؛ فبقيت فترة من الزمن أسرح النظر، وأفحص المقدمات من أجل الحصول على أصح النتائج.

وقد زاد تعلقي بتلك الفكرة ماوقع عليه نظري من اعترافات صريحه لبعض علماء الأشاعرة – أنفسهم – تؤكد أثر المعتزلة على عقائد الأشاعرة؛ ومنها – على سبيل المثال – مايلي :–

أن أبا جعفر السمناني [(١)] – وهو من رءوس الأشاعرة أعرض عن قولهم: بإيجاب النظر على كل أحد، وذكر أن هذا القول بقية بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة.

قال ابن حجر :

"... وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي جمرة [(٢)] عن أبي الوليد الباجي [(٣)] عن

---

(١) ستأتي ترجمته ص٢٩ من هذه الرسالة.

(٢) هو الشيخ : أبو محمد: عبدالله بن سعد ابن أبي جمرة الأندلسي (ت ٦٩٥هـ). اختصر صحيح البخاري ثم شرح هذا المختصر وسماه (بهجة النفوس وغايتها بمعرفة مالها، وماعليها)؛ والحافظ ابن حجر ينقل عنه أحيانا في فتح الباري.

(٣) هو: أبو الوليد: سليمان بن خلف التميمي الباجي (ت ٤٧٤هـ) وهو من علماء المالكية. وقد شرح موطأ الإمام مالك وسماه الاستيفاء ثم انتقى منه فوائد سماها المنتقى.

أبي جعفر السمناني – وهو من كبار الأشاعرة – أنه سمعه يقول: إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب ..." [1].

وقال عبد القاهر البغدادي :

"... وقال أبو العباس القلانسي [2] – ومن تبعه – من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل ..." [3].

وكذلك نجد أن المعتزلة قد تأثروا بالفلسفة اليونانية [4] بعد أن ترجمت في عهد المأمون؛ ولم يكن الأشاعرة أسعد حظا منهم في هذا الجانب؛ حيث نجد أبا حامد الغزالي [5] (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ)، وفخر الدين: أبا عبدا لله: محمد بن عمر الرازي [6] (٥٤٤هـ – ٦٠٦هـ) يتأثران بالفلسفة اليونانية تأثرا كبيرا؛ ناهيك عن إمام الحرمين، والإيجي، والجرجاني، وسعد الدين التفتازاني، والدواني، والبيضاوي [7]، الذين أدخلوا

= يراجع : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص١٢٠.

(١) فتح الباري، ج١، ص٧١؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج١٣، ص٣٤٩؛ ص٣٥٣؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج١، ص٢١٠-٢١١؛ الفصل في الملل والنحل، ج٤، ص٣٥؛ درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٤٠٧؛ أصول الدين، للبغدادي، ص٢٥٤-٢٥٩.

(٢) ستأتي – إن شاء الله – ترجمته ، ص٤٦ من الرسالة.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص٢٥٦.

(٤) يراجع: الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص٤٦؛ ص٥٠؛ ص٨٠؛ حيث بين أن المعتزلة قد اقتبسوا مذهبهم في الصفات من الفلاسفة؛ وذلك في مقام ذكر مذهب واصل بن عطاء؛ ثم عند ذكره لمذهب أبي الهذيل العلاف؛ ثم عند ذكر الجبائية والبهشمية. ثم يراجع: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج١، ص٤١-٤٤.

(٥) ذهب الغزالي في بعض كتبه التي ظن بها على غير أهلها إلى: القول بقدم العالم وأبديته، وقال بالبعث الروحاني فقط دون الجسماني، وقال بعدم علم ا لله – تعالى – للجزئيات. يراجع: الحقيقه في نظر الغزالي، ص٣٩٢-٤٠٨.

(٦) يراجع : المصدر نفسه، ص٣٩٥، ٣٩٦.

(٧) لقد بالغ هؤلاء المتأخرون من الأشاعرة في الاعتماد على المنهج العقلي، والتقليل من شأن الأدلة النقلية في فهم العقيدة؛ لأنها – على حد زعمهم – ظنية الدلالة قطعية الثبوت؛ ثم زعموا: أن خبر الآحاد لايفيد العلم، ولايحتج به في دراسة العقيدة؛ لأنه – على حد زعمهم – ظني الثبوت، ظني =

في علم الكلام الرد على الفلاسفة، وجعلوهم من خصوم العقائد؛ فانتشرت كتب المنطق والفلسفة، وقرأها الناس، وتكلف الأشاعرة في المنهج العقلي، والبحث النظري أيما تكلف؛ حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة بحيث أصبح من العسير التمييز بين علم العقيدة والفلسفة.

وقد اعتمد المعتزلة على العقل(١) وقدّموه على النص الشرعي؛ بينما تأثر بعض الأشاعرة بهم في هذا الجانب، ويبدو ذلك واضحا عند إمام الحرمين، والغزالي، والرازي(٢).

ثانياً:

لقد وجدت أن شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – كثيرا مايصرح بأن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة والجهمية، واستخدموا منهجهم العقلي في الاستدلال على العقائد، واستعملوا المنطق الأرسطي (٣) لتهذيب طرق الاستدلال، وزعموا أنه آلة تعصم الذهن من الخطأ، وادعوا أنه: لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في شتى علومهم،

= الدلالة. وأما الحديث المتواتر فقد قالوا: بأنه قطعي الثبوت؛ ولكنه ظني الدلالة. وقد بالغوا في استخدام الاصطلاحات الكلامية، وتكلفوا في توضيح دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) ووضعوا له المقدمات التي يتوقف عليها، واجتهدوا في ذلك أكثر مما فعل المعتزلة أنفسهم.

يراجع: مقدمة ابن خلدون، ص٥١٩، ٥٢٠؛ الارشاد ١٦١؛ التمهيد ص٣٨٦؛ أساس التقديس، ص٢١٥.

(١) لتوضيح منزلة العقل عند المعتزلة؛ يراجع: أطواق الذهب في المواعظ والخطب، للزمخشري، ص٤٦. الكشاف، ج٤، ص١٢٢؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل – إعجاز القرآن – تحقيق: أمين الخولي، ج١٦، ص٧٠.

(٢) لتوضيح منزلة العقل عند الأشاعرة؛ يراجع: تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص ٢٩٣؛ أساس التقديس، ص٢١٥، ٢١٦؛ ص٢٢٠؛ ص٢٣٠-٢٣٤؛ ص ٢٤٧؛ البرهان، ص١٣٦؛ السبعينيه، لابن تيمية، ص١٠٧؛ البحر المحيط - مخطوط – ج١، ص٩؛ أبكار الأفكار، – مخطوط – ج٢، ص٢١٧أ؛ مسلم الثبوت، ج١، ص١٠؛ المستصفى ج١، ص١٠؛ ص٥؛ الإرشاد، ص٣٥٨؛ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٨٩-٩١؛ ثم يراجع: ص٩٢-١١٠.

(٣) يراجع : مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص١٦٦-١٧٥؛ ص٧٤-١١٠.

يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطي.

ويذكر ابن تيمية – أيضا – أن الأشاعرة قد بالغوا في استخدام الإصطلاحات الكلامية؛ مثل: الجسم، الجوهر، الجوهر الفرد، العرض، التركيب، الحيز، الخلاء، الجهة، واعتقدوا بعض العقائد التي اقتبسوها في الأصل عن المعتزلة؛ بل زادوا عليهم في تقرير الدلائل، وتوضيح المسائل، وتطويل المقدمات، وكثرة التقسيمات؛ وهذا يبدو واضحا في دليل الحدوث (دليل الجواهر والأعراض).

قال :

"... ولكن من أصحابه [١] طائفة سلكت مسلك المعتزلة؛ وهؤلاء وافقوا المعتزلة في الصفات؛ وإن خالفوهم في القدر والوعيد ..." [٢].

وقال :

"... فإن كثيرا من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة، أو الجهمية، أو الفلاسفة ..." [٣].

وقال :

"... ثم أقرب هؤلاء الجهمية، الأشعرية؛ يقولون: إن، له صفات سبعا ....، ....، ....، وينفون ماعداها ....، ....، ....، فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية؛ وإن كان ظاهرهم، ظاهر أهل الإثبات ..." [٤].

وقال :

" ... ثم يقول المتكلمون: من الجهمية، والمعتزلة، ومن اتبعهم الذين قالوا: إنما يمكن إثبات الصانع، وصدق رسله بهذه الطريق، ويقولون: إنه لايمكن العلم بحدوث

---

(١) أي : أصحاب أبي الحسن الأشعري.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٤) نقض تأسيس الجهمية، ج١، ص١٠-١١؛ ولتأكيد ذلك يراجع: شرح العقائد العضدية، ج١، ص٣٢٦-٣٣٤.

العالم، وإثبات الصانع، والعلم بأنه: قادر، حي، عالم، وأنه يجوز أن يرسل الرسل، ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق – كما يذكر ذلك أئمتهم وحذاقهم – حتى متأخروهم: كأبي الحسين البصري – وأبي المعالي الجويني ..."[١].

وقال :

" ... وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة – ومن وافقهم – الذي بنوا عليه هذا، هو: "مسألة الجوهر الفرد"؛ فإنهم ظنوا أن القول باثبات الصانع، وبأنه: خلق السموات والأرض، وبأنه يقيم القيامة، ويبعث الناس من القبور: لايتم إلا باثبات الجوهر الفرد، فجعلوه أصلا للإيمان با لله واليوم الآخر.

أما جمهور المعتزلة – ومن وافقهم: كأبي المعالي وذويه – فيجعلون الإيمان با لله – تعالى – لايحصل إلا بذلك، وكذلك الإيمان باليوم الآخر ..." [٢].

وقال ابن رشد :

"... وأما هذه الصفة[٣] فلم يزل أهل الشريعة، من أول الأمر يثبتونها لله – سبحانه – حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية: كأبي المعالي، ومن اقتدى بقوله ..."[٤].

ومن خلال هذه النصوص أصبحت فكرة الصلة بين مذهب الأشعرية والمعتزلة مسألة تستنهض همتي، ورأيت أنها من الأهمية بمكان، حتى استقر في تصوري، ووجداني أنها تستحق مني القيام ببحث علمي أصيل، أوضح فيه أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة؛ وبالفعل فقد أصبحت هذه المشكلة محور نشاطي الفكري، وبؤرة عملي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٠٤؛ ثم يراجع: مجموع الفتاوى، ج١٦، ص٣٠٨-٣٠٩.

(٢) نقض تأسيس الجهمية، ج١، ص٢٨٠؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٥٧-٢٥٨؛ درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص١٢-١٩.

(٣) أي: صفة العلو.

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٧٦.

الذهني، وبعد أن اطلعت على حجم ذلك التـأثر، وإلى أي حـد بلـغ – أحسسـت بمـدى أهمية البحث في هذه القضية، وأيقنت أنها جديرة بالعناية، والاهتمام، والتقصِّي.

ثالثاً :

لقد رأيت أن الكتابة في هذا الموضوع تكسبني تكوينـاً علميًّـا في مجـال تخصصـي؛ بحيث أطلع من خلاله على دقائق مذهـب المعتزلـة، وخفايا مذهـب الأشـاعرة، واسـتبين طريق المخالفين لمذهب أهل السـنة والجماعـة، كمـا اسـتطيع – مـن خلالـه – أن أسـهم بجهدي المتواضع في نقد مذاهب المتكلمـين، وبيـان بطلانهـا، ورد كـل بدعـة ظهـرت إلى أصلها الذي نبتت منه.

رابعاً :

أن المعتزلة فرقة كبيرة في تاريخ الإسلام، وقـد أوتـي أتباعهـا فصاحـة في اللفـظ، وبلاغة في الأسلوب، ومكانة سياسية في تاريخ الإسلام؛ وقد تمخضت – عن ذلـك كلـه – أفكار دينية إعتقادية، لها معالمها، وأصولها التي تميزت بها.

فحرصت على دراسة هذه الفرقة: محبةً، ونهماً للمعرفة، يحـدوه حـب اسـتطلاع شديد، للوقوف على آراء هذه الفرقة – مـن خـلال مصـادر المعتزلـة أنفسـهم – محـاولا إماطة اللثام عن حقيقة المذهب، وَسَبْرِ أغواره، ومعرفة أسـراره، واختبـاره بميزان الحـق، وعرض عقائد الإعتزال على الكتاب والسنة؛ ليتضـح مـدى مخالفتهـا للشـرع؛ ومـن ثـم أصل إلى اتخاذ موقف منها، أو إصدار حكم عليها.

خامساً :

أن المذهب الأشعري قد تصدى للرد على المعتزلة، وكشـف زيفهـم؛ إلا أنـه قـد استبقى من بدعهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، والتخلص منها: سواء في المنهـج، أو الآراء الاعتقادية؛ فأحببت أن أوضح بهذه الدراسة أن المذهب الأشعري هو – نفسه – لايخلـو من غبش، ودخن ومخالفة في مسائل كثيرة لمذهب أهل السنة والجماعة(١).

---

(١) يراجع : مجموع الفتاوى، ج٦، ص٥٢؛ ج١٦، ص٣٠٧-٣٠٩.

سادساً:

أن هذا الموضوع رغم صعوبته، وتشعبه هو ذو بعد عقدي واسع النطاق في عقائد أهل القبلة، وله أثر على رابطة المسلمين بعضهم ببعض. فهو يبحث أصلا في عقائد المعتزلة والأشاعرة، ومدى تأثر الثانية بالأولى؛ ولكن له أبعاد أخرى مهمة؛ ذلك بأن المعتزلة – وإن كانت قد توارت عن الأنظار، واختفت فرقة بارزة – إلا أنها لم تختف تماما؛ بل لجأت إلى الدخول في فرق أخرى؛ حيث تسللت عقائد الإعتزال إلى الشيعة: فاحتضنتها الإمامية الأثنا عشرية (١)، وتفيأت في ظلال الزيدية (٢) التي حفظت كتب المعتزلة، وتبنت عقائدها. واندست في صفوف الإباضية (٣)؛ وهذه الفرق الثلاث باقية إلى اليوم، وهي في الكثرة تعد بالملايين، وقد أخذت بعقائد المعتزلة في الصفات، وخلق القرآن، والرؤية، والقدر وأفعال العباد، والوعد والوعيد، وغيرها.

أهمية الكتابة في هذا الموضوع:

لقد رأيت أن هذا البحث جدير بالدراسة، والإهتمام؛ وتتجلى قيمته في الأمور التالية:

١ – أن موضوع أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة، وبيان مدى الصلة بين مذهب الأشعرية والمعتزلة، فيه إبتكار وَجِدَّه، فهو موضوع جديد لم يسبقني إلى الكتابة فيه أحد من الباحثين – فيما أعلم –؛ وأرجو أن أكون قد أتيت فيه بما هو جديد، أو طريف!!.

---

(١) يراجع: الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص١٦٥؛ ج١، ص ١٧٣؛ في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ص٣٦، ٣٧؛ ص٦٢، ٦٣؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٢١٨-٢٢٢؛ ج١، ص٣٣٣؛ دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص١١٦-١١٩.

(٢) يراجع: الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص١٦٢؛ في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ص٣٦، ٣٧؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص١٥٧؛ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة، د/ أحمد محمد جلي، ص١٨٧-١٩٠.

(٣) يراجع : المصدر السابق نفسه، ص٧٤، ٧٥.

٢ – أن هذا الموضوع يمكن أن يحقق إضافة علمية، أحسبها من الأهمية بمكان؛ فهو يبين أن جدل الأشاعرة، ومناظراتهم مع المعتزلة قد ساعدت على تأثر المذهب الأشعري بمذهب المعتزلة، ويبين متى بدأ هذا الميل إلى المنهج العقلي المعتزلي؟!!. ومن أول من بَدَأَ به؟ !!. وكيف استمر؟ !! وإلى أي حد بلغ؟!!؛ وقد أردت من خلال هذه الدراسة أن أبرز هذه الناحية التي قد لا يعرفها بعض الباحثين، وإن وقفوا على شيء منها، فإنهم لا يدركون مداها.

٣ – أن لهذا الموضوع فوائد علمية يعود نفعها على المتخصصين، والباحثين.

٤ – أن لهذا الموضوع أهمية اجتماعية تعود على المسلمين؛ من حيث تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة، ونقد من خالفها.

٥ – لقد بحثت أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة؛ وعسى أن تكون هذه الدراسة بداية لدراسات أوسع، وأن تفتح الباب أمام زملائي الباحثين، فيقومون بدراسات مماثلة؛ نحو:

أ – الصلة بين الاباضية والمعتزلة.

ب – أثر الفلاسفة على المعتزلة.

ج – أثر الفلاسفة على الأشاعرة.

د – الصلة بين الأشعرية والتصوف.

٦ – أن المعتزلة من أهم الفرق التي حدثت في تاريخ الإسلام، وقد تمسكت بعقائد: لها خطرها، وأثرها على المسلمين، فيجب على المتخصص معرفتها، للرد عليها، والتحذير منها، وتنبيه المسلمين اليوم من الوقوع فيها؛ وهذا ما حرصت على بيانه في هذا البحث؛ وما التوفيق إلا من عند الله!!.

٧ – لا يستطيع أحد أن يقول: إن المعتزلة قد انقرضت ولم يعد لها وجود اليوم، أو قد يتوهم بعضهم أن عقائد الاعتزال قد اندثرت، وَأَضْحَتْ أثراً بعد عين فلم يبق لها أثر في المجتمعات الإسلامية؛ وهذا رأي مجانب للحقيقة، والواقع؛ فهذا تفسير الكشاف، للزمخشري (٤٦٧هـ – ٥٣٨هـ) لم يدع فيه مكاناً إلا وقد حشاه بعقائد الاعتزال سواء اتسع المقام لها؛ أم لم يتسع؛ وقد تعسف في تأويل كثير من الآيات من أجل أن تؤيد

مذهب المعتزلة، وقد دس آراءه الاعتزالية، وأخفاها في طيات الدقائق النحوية والبلاغية عند تفسير بعض الآيات وتلطف[1] في ذلك أيُّما تلطف؛ بحيث لا يفطن لمقصده إلا من تمرس على دراسة مذهب المعتزلة، وعرف أصول مذهبهم، وما يتفرع عنها!!.

وكذلك فإن عقائد المعتزلة توجد ضمن فرق الشيعة: كالإمامية الاثنا عشرية، والزيدية.

وقد عاشت عقائد المعتزلة في كتب الشيعة إلى يومنا هذا.

ونجد بعض عقائد المعتزلة – أيضاً – لدى فرقة الإباضية.

وكذلك فإن عقائد المعتزلة تظهر في مبادئ جماعات واتجاهات حديثة: كالتحرير، والعقلانية (المعتزلة الجدد)؛ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن عقائد الأشاعرة لازالت باقية إلى يومنا هذا؛ فهي تشكل التوجه السائد لدى كثير من المسلمين اليوم؛ لا سيما بعض أتباع المذهب الفقهي المالكي، والشافعي، وبعض المفكرين، والمثقفين، والأدباء؛ ولهذا كانت دراسة هذا الموضوع من الأهمية بمكان؛ لبيان المسائل التي جانب المعتزلة والأشاعرة فيها طريق الصواب.

والتحذير من أرائهم، وتنبيه المسلمين من الوقوع فيها.

٨ – لقد كان المعتزلة فخورين بمذهبهم، متشددين في التمسك به، متعصبين لشيعتهم، معتزين بالانتساب[2] إلى الاعتزال.

وقد اهتم المستشرقون[3] – ومن تأثر بهم من أبناء المسلمين – بتراث المعتزلة، وآرائهم؛ ولهذا نجدهم فخورين بمذهبهم، مُقدّرين لفضلهم، وقد اعتبروهم أصحاب فضل كبير على الإسلام؛ لأنهم ذادوا عنه، ووقفوا في وجه أعدائه، والمنحرفين عن

---

(١) يراجع: تفسير الكشاف، ج ٢، ص ٣٥ – ٤٤.

(٢) يراجع: الحيوان، للجاحظ، ج ٤، ص ٢٠٦؛ وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٣) يراجع: مقدمة د. البير نصري نادر لكتاب القلائد، ص ٩ – ٢٢. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديبور، ص ١٠٦ – ١٢٥. المعتزلة، زهدي جار الله، المقدمة ك، ل، ص ٢٦٣ – ٢٦٧.

مبادئه، وهذه النظرية فيها مجافاة للحقيقة، ولعل هذه الرسالة تكشف عما في هذه المقولة من مبالغة.

٩ – أن المذهب الأشعري قد مر بأطوار ومراحل وتهيأ له علماء أشداء اجتهدوا في توسيع دائرته، وإقناع المسلمين بأنه المذهب الحق؛ وأن ما عداه بدعة، وتشبيه، وتجسيم، ومن أبرزهم: الجويني، والغزالي، والرازي، والإيجي، والجرجاني، والآمدي، والشهرستاني، وغيرهم، وقد اتجه المذهب إلى الأخذ بالمناهج، الفلسفية، والطرق الكلامية، وتبنى بعض الآراء الاعتزالية، حتى كاد أن يندمج في الاعتزال!!.

وعلى أيّة حال، فقد انتشر المذهب الأشعري في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه انتشاراً واسع النطاق؛ وقد ساعدت الظروف السياسية على ذيوعه، فقد عاش في كنف الدولة السلجوقية في الشرق، والمرابطين في المغرب، ومكّن له الأيوبيون في مصر[1]. ولا يزال المذهب الأشعري يدرس في بعض جامعات العالم الإسلامي المترامي الأطراف – مع الأسف – على أنه مذهب أهل السنة والجماعة، وله أتباع كثيرون؛ فأردت أن أدرس آراء هذه الفرقة، ثم أبين مالها وما عليها، ومدى موافقتها لعقيدة أهل السنة والجماعة؛ أو مخالفتها.

الصعوبات التي واجهتني في البحث:

لقد لاقيت في هذا البحث عقبات، وصعوبات كثيرة؛ ولكن الله – سبحانه – يسر وسدد، فهو الهادي إلى التحقيق، والمؤيد بالتوفيق، أحمده وأشكره على توفيقه، وامتنانه؛ ومن تلك الصعوبات مايلي:–

أ – صعوبة أسلوب المتكلمين في عرض أدلتهم، وكثرة المقدمات، وتعدد التفريعات؛ بحيث يصبح من العسير الحصول على النتيجة إلا بعد جهد جهيد.

ب – أن التراث الفكري الذي صنفه المعتزلة، والأشاعرة تراث ضخم، ويحتاج إلى تتبع، واستقصاء؛ ويشبه عمل الباحث على أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة

---

(١) الخطط، للمقريزي، ج ٤، ص ١٨٥.

عمل من ينقّب عن كنز مدفون في قطعة أرض واسعة.

ج – أن من نظر في كتاب المغني، للقاضي عبد الجبار يجد أنه لا يخلو من استطراد، وتشعب، وتفريع؛ بحيث يعز على القارئ متابعته.

د – إتساع الموضوع، وتشعب جوانبه.

هـ – أن توضيح مسألة تأثر علماء المذهب الأشعري بعقائد المعتزلة تحتاج إلى قراءة طويلة فاحصة في مصادر المذهب الأشعري عبر جميع مراحله التي قد مَرَّ بها، وتحتاج إلى تتبع دقيق لمسألة التأثر: هل وجدت فعلاً؟؛ ومن هو أول من تأثر بالمعتزلة منهم؟ وهل تابعه على ذلك أحد من بقية الأشاعرة؛ أم لا؟.

و – صعوبة الموضوع في حد ذاته؛ فإن الطلبة اليوم قد رغبوا عن دراسة علم الكلام، ومناهج المتكلمين، وأصبحت هذه العلوم عندهم مهجورة – إلا قليلا –!!، وكم كنت أعاني من صعوبة فهم مقاصد المتكلمين؛ ولكن ا لله – بفضله – هيأ لهذه الرسالة مشرفاً دقيقاً في ملاحظاته، سديداً في توجيهاته؛ وتلك نعمة من أعظم النِّعَمِ، وأوفى القِسَمْ!!.

الدراسات السابقة؛ وما أضافه البحث إليها:

إن موضوع أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة لم يسبقني إلى البحث فيه أحد من الباحثين؛ – فيما أعلم – ولكنني حرصت الحرص كله على قراءة ما كتب عن المعتزلة والأشاعرة؛ لأن بحثي شديد الصلة بتلك البحوث؛ فأحببت أن أطلع على آراء الباحثين قبلي على اختلاف وجهاتهم، وتعدد مشاربهم؛ وأن أتبين مابين تلك الآراء، وبين آرائي من قرب أو بعد...!؛ وقد استفدت من الدراسات السابقة في خطوطها العامة، ومن أهم تلك الدراسات التي تعرضت للمعتزلة والأشاعرة خاصة، وعلم الكلام عامة مايلي:–

١ – المعتزلة، للدكتور: زهدي جار ا لله، وهو من أهم الكتب التي اهتمت بتاريخ المعتزلة؛ ولكن يبدو أنه ألف قبل أن تنشر المخطوطات التي عثرت عليها البعثة المصرية التي أرسلت إلى بلاد اليمن عام ١٩٥١م؛ ولهذا اعتمد مؤلفه في الجملة على

كتب الأشاعرة من أجل تصوير آراء المعتزلة، وواضح ما في هذه الطريقة من مخاطر في المنهج، والمضمون.

٢ - المعتزلة والأشاعرة، للدكتور: عبد الرحمن بدوي، وهو كتاب فيه عرض طيب لأشهر علماء المعتزلة والأشاعرة، وقد حاول المؤلف أن يعرض فيه لدقيق مسائل علم الكلام، وجليلها.

٣ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور: علي سامي النشار، وهو كتاب قيم من ناحية المنهج والأسلوب، ومعاناة البحث؛ ولكن مؤلفه تبنى آراء في الصحابة تثير حفيظة الأشاعرة، وأهل السنة - على حد سواء -؛ فضلاً عن مهاجمته العنيفة لشيخ الإسلام ابن تيمية، ومذهب أهل الحديث، وقد وقع في أخطاء كثيرة؛ لأنه اعتمد في مصادره على كتب التاريخ، والسير والطبقات، والأدب!!، وبعض تلك المصادر قد كتب من وجهة نظر خاصة؛ وهو يدعي الأناة في البحث، والإنصاف في الحكم؛ ولكنه سرعان ما ينطلق وراء العاطفة والهوى؛ وربما وقع في التناقض والاضطراب!! عفا الله عني وعنه، وعاملنا بمنه وكرمه وإحسانه!!.

٤ - المدخل إلى دراسة علم الكلام، للدكتور: حسن محمود الشافعي، اشتمل على خبرة عميقة، ومعرفة دقيقة بعلم الكلام، ومنهج المتكلمين، وآرائهم، وهو يصف الرحلة التاريخية الطويلة التي قطعها هذا العلم، ثم يعرض لنشأة الفرق، ومواقفها الأساسية، ومراحلها التاريخية اللاحقة حتى وقتنا الحاضر.

ثم يعرض لبيان مناهج المتكلمين في بحث مسائل العقيدة؛ وهو ينقد الفرق، ويحكم، ويوازن؛ ولكنه جانب الصواب في مناقشة مذهب أهل السنة والجماعة.

وقد أضاف بحثي هذا على تلك الدراسات إضافة جديدة؛ وهي:

أن المذهب الأشعري قد مال إلى المنهج العقلي المعتزلي وتأثر به ليس في المنهج فحسب؛ بل تأثر به في كثير من مسائل الاعتقاد.

منهجي في البحث

لقد سرت في هذا البحث على النحو التالي:

١ – قمت بتصوير مذهب المعتزلة من كتبهم الأساسية، ولم أنقل نَصًّا لهم إلا وقدمت بين يديه توثيقاً له من كتب المعتزلة أنفسهم؛ ولم اعتمد على مؤلفات المخالفين لهم؛ لأن نقل آراء الفرق من غير مصادرها الأساسية خطأ منهجي يؤدي إلى مخاطر في المضمون، والنتائج.

٢ – لقد اعتمدت في تصوير مذهب المعتزلة على ما وصل إلينا من آثار أعلام مدرسة الاعتزال؛ كأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٠هـ – ٢٥٥هـ)، وأبي الحسين: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (ت٣٠٠هـ)، وأبي عبد الله: محمد بن عبد الله المعروف بالخطيب الاسكافي (ت٤٢٠هـ)، وأبي الحسين: محمد بن علي بن الطيب البصري (ت٤٣٦هـ)، وأبي رشيد: سعيد بن محمد النيسابوري (ت+ ٤٠٠هـ). وغيرهم...؛ ولكنني عولت كثيراً على مصنفات القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ)؛ للأسباب التالية:-

أ – أن القاضي عبد الجبار معتزلي خبير بمذهب المعتزلة، وقد حفظ لنا تراث المعتزلة الذي ضاع، وطوته الأحقاب، وجهود الناقمين على الاعتزال، وعلمائه؛ فقد حفظ لنا عبد الجبار بعض آراء المعتزلة الأوائل: كأبي حذيفة واصل بن عطاء (٨١هـ – ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (٨٠هـ – ١٤٤هـ)، وأبي الهذيل العلاف (١٣١هـ – ٢٢٧هـ)، وإبراهيم بن سيار النظام[1] (١٦٠هـ – ٢٣١هـ)، وأبي علي الجبائي (٢٣٥هـ – ٣٠٣هـ) وأبي هاشم الجبائي (٢٢٧هـ – ٣٢١هـ)، وغيرهم.

---

(١) تقع حياة النظام على وجه تقريبي في هذه الفترة؛ يراجع: العرض المفصل لحياة النظام وفلسفته في كتاب: إبراهيم بن سيار. النظام وآراؤه الكلامية: الفلسفية، د/ محمد عبد الهادي أبو ريده، ص ١- ٩.

ب – أن مؤلفات القاضي عبد الجبار تعطينا صورة كاملة عن آراء المعتزلة الاعتقادية حتى بداية القرن الخامس الهجري.

ج – أن القاضي عبد الجبار بسبب اطلاعه على شتى المذاهب، وبسبب حياته المديدة التي ملئت بالمناظرات مع الأشاعرة، وغيرهم، كان أخصب علماء المعتزلة فكراً، وأقدرهم على أن يقدم لنا هذه الصورة الكاملة عن مذهب المعتزلة.

٤ – لم اعتمد في تصوير مذهب المعتزلة على الكتب التي عنيت بدراسة الفرق، والنحل؛ لأن الدراسات القديمة لعقائد المعتزلة، المتمثلة في كتاب مقالات الإسلاميين، للأشعري (ت٣٢٤هـ)، والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين محمد الملطي (ت ٣٧٧هـ)، والفرق بين الفرق، للبغدادي (ت٤٢٩هـ)، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٣٨٤هـ – ٤٥٦هـ)، والملل والنحل، للشهرستاني (٤٧٩هـ – ٥٤٨هـ)، وغيرها... تحمل صفة التحامل على المذهب المخالف باعتباره مخالفاً لمذهب المصنف، ومن ثم بات من الخطأ الكبير الاعتماد على تلك الكتب في تصوير عقائد المعتزلة من غير تثبت، ونقد، وتمحيص، وموازنة مع ما ورد في كتب المعتزلة أنفسهم؛ وذلك بأن ما ورد في كتب المقالات نقول عن المخالف، كتبت من وجهة نظر مؤلف أشعري، أو ظاهري كابن حزم، والقاعدة العامة أن كلام الأقران، والمتعصبين للمذاهب، في بعضهم لا يعبأ به.

قال الذهبي:

"... كلام الأقران بعضهم في بعض لا يعبأ به؛ لا سيما إذا لاح لك أنه: لعداوة، أو لمذهب، أو لحسد؛ وما ينجو منه إلا من عَصَمَهُ الله..."[1].

وأيضاً فإن كتب المقالات قد تضع إلزامات الفرق، وكأنها عقائدهم الأساسية.

(١) يراجع: سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٤٦٢؛ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ص ١٨٩.

٥ – أَعْتَمِدُ في تصوير مذهب الأشاعرة على نصوص موثقة عن علماء المذهب المشهورين الذين لهم قدم راسخة في المذهب الأشعري؛ لأن نقل آراء أصحاب الفرق من خصومهم خطأ منهجي يؤدي إلى أسوأ النتائج.

٦ – بعد تصوير كل من مذهب المعتزلة، والأشاعرة انتقل إلى المرحلة الثالثة من مراحل معالجة الموضوع، وهي بيان نقطة تأثر الأشاعرة بأراء المعتزلة، فأذكر أن المذهب الأشعري قد تأثر بمذهب المعتزلة في تلك المسألة، ثم أضع النص المعتزلي بارزاً، ثم أضع النص الأشعري بإزائه لتوضيح أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة، وربما أذكر عدداً من النصوص في هذا الجانب، ثم استشهد بنصوص بعض العلماء الذين لاحظوا هذا التأثر وقد يكون بعضهم أشعرياً، ثم أستأنس بنصوص لشيخ الإسلام ابن تيمية – إن وجدت – وذلك لتأكيد الفكرة التي قد أبصرها القارئ، واطمأن إليها؛ ثم انتقل إلى المرحلة الرابعة، وهي: مسألة نقد المعتزلة والأشاعرة، وهنا: أبين أن المتكلمين قد جانبهم الصواب، ثم أقوم بتحرير مذهب أهل السنة والجماعة، معتمداً على نصوص الكتاب، والسنة، والإجماع، ثم أذكر ما تيسر لي من أقوال علماء أهل السنة والجماعة التي أودعوها في مصنفاتهم، ووضحوا بها مذهب أهل الحديث، وردوا على أهل الأهواء والبدع.

وقد اعتمدت في النقد على آراء شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – لتوضيح مذهب أهل السنة والجماعة، ونقد أقوال المتكلمين؛ وهو – وإن كان من علماء السنة المتأخرين – إلا أنه من أفضل العلماء الذين وضحوا مذهب أهل السنة، وعملوا على نشره، وأقاموا الحجج النقلية والعقلية عليه، ودفعوا معارضات المخالفين.

وكذلك أعتمد في النقد على مصنفات الإمام ابن القيم – رحمه الله –.

٧ – عزوت الآيات القرآنية إلى السور، وبينت رقم الآية.

٨ – خرجت الأحاديث الواردة في البحث، وحكمت على الأحاديث الموجودة في غير الصحيحين مستعيناً في ذلك بحكم أهل الاختصاص في هذا الفن.

٩ – شرحت الألفاظ اللغوية الغريبة التي تحتاج إلى شرح.

١٠ – ترجمت للأعلام الذين ورد ذكرهم في الرسالة.

١١ – عرفت بالفرق التي ورد ذكرها في الرسالة.

١٢ – عرفت بالأماكن، والبلدان إذا ورد ذلك في البحث.

١٣ – قمت بكتابة البحث على أسس علامات الترقيم الحديثة، وقد راعيت في البحث العلامات الإملائية، والترقيم، والعناية بالفواصل بشكلها الصحيح؛ لتساعد على فهم النص.

١٤ – وضعت فهرساً يوضح المصادر والمراجع التي رجعت إليها في الرسالة؛ وقد رتبته حسب الترتيب الهجائي مبتدئاً باسم الكتاب، ثم اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته، ثم عدد الطبعة، فإسم المحقق، أو المعلق، أو المترجم، ثم البلد، ثم دار النشر، والناشر، ثم المطبعة، ثم التاريخ.

وربما رجعت في حالات قليلة إلى أكثر من طبعة؛ لأن كل طبعة تنفرد عن الأخرى بمزية قد لا توجد في غيرها.

١٤ – رقمت صفحات المقدمة بالأرقام الغربية الإنجليزية[1]؛ بينما رقمت صفحات صلب الرسالة بأرقام الحساب العربي.

١٥ – وضعت فهرسًا للموضوعات.

تنظيم البحث وتبويبه :–

لقد اقتضت خطة الرسالة أن تكون في أبواب تسبقها مقدمة، وتتلوها خاتمة؛ وهي كما يلي :–

الباب الأول
في المعرفة

ويشتمل على ستة فصول :–

– الفصل الأول : في النظر وأحكامه.

---

(١) يفعل مثل هذا عدد من مؤلفي المغرب العربي؛ لا سيما وأنهم يعتقدون أن الأرقام التي نسميها غربية، مثل: 1 2 3 4 هي الصورة الصحيحة للأرقام العربية.
يراجع: منهج البحث الأدبي، د/ علي جواد الطاهر، ص ١٢٦.

- الفصل الثاني : التقليد في أصول الدين.
- الفصل الثالث : معرفة الله – سبحانه – .
- الفصل الرابع : الدليل الموصل إلى المطلوب.
- الفصل الخامس : التأويل.
- الفصل السادس : المحكم والمتشابه.

وقد اشتملت تلك الفصول على عدة مباحث؛ وهي :–

الفصل الأول

في النظر وأحكامه

وتحته خمسة مباحث:

- المبحث الأول : في تعريف النظر.
- المبحث الثاني : النظر عند المعتزلة، وطريق وجوبه.
- المبحث الثالث : النظر عند الأشاعرة، وطريق وجوبه.
- المبحث الرابع : جوانب التأثير في مسألة النظر.
- المبحث الخامس : النقد.

الفصل الثاني

التقليد في أصول الدين

وتحته ستة مباحث :–

- المبحث الأول : تعريف أصول الدين.
- المبحث الثاني : تعريف المقلد.
- المبحث الثالث : حكم إيمان المقلد عند المعتزلة.
- المبحث الرابع : حكم إيمان المقلد عند الأشاعرة.
- المبحث الخامس : جوانب التأثير في مسألة إيمان المقلد.
- المبحث السادس : النقد.

الفصل الثالث

معرفة ا لله سبحانه وتعالى

وتحته أربعة مباحث :-

- المبحث الأول : معرفة ا لله عند المعتزلة.
- المبحث الثاني : معرفة ا لله عند الأشعرية.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة معرفة ا لله.
- المبحث الرابع : النقد.

الفصل الرابع

الدليل الموصل إلى المطلوب

وتحته سبعة مباحث :-

- المبحث الأول : تقسيم المعتزلة الدليل إلى عقلي، ونقلي، ومركب منهما.
- المبحث الثاني : تقسيم الأشعرية الدليل إلى عقلي، ونقلي، ومركب منهما.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة الدليل.
- المبحث الرابع : النقد.
- المبحث الخامس : العقل ودوره في الاستدلال.
- المبحث السادس : شبهة التعارض بين الأدلة النقلية، والعقلية.
- المبحث السابع : خبر الآحاد، وحجيته.

الفصل الخامس

التأويل

وتحته تمهيد؛ وأربعة مباحث :-

- التمهيد.
- المبحث الأول : التأويل عند المعتزلة.
- المبحث الثاني : التأويل عند الأشاعرة.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة التأويل.
- المبحث الرابع : النقد.

الفصل السادس

المحكم والمتشابه

وتحته تمهيد، وأربعة مباحث :-

- التمهيد : تعريف المحكم والمتشابه في اللغة، وفي الشرع.
- المبحث الأول : المراد بالمحكم والمتشابه عند المعتزلة.
- المبحث الثاني : المراد بالمحكم والمتشابه عند الأشعرية.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة المراد بالمحكم والمتشابه.
- المبحث الرابع : النقد.

الباب الثاني

منهج إثبات حدوث العالم وأدلته

وتحته فصلان :-

الفصل الأول : منهج إثبات حدوث العالم.

وتحته أربعة مباحث :-

- المبحث الأول : منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثاني : منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في منهج إثبات حدوث العالم.
- المبحث الرابع : النقد.

الفصل الثاني

أدلة حدوث العالم

وتحته أربعة مباحث :-

- المبحث الأول : أدلة حدوث العالم عند المعتزلة.
  - دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).
- المبحث الثاني : أدلة حدوث العالم عند الأشاعرة.

وتحته مطلبان :-

- المطلب الأول : دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).

- المبحث الرابع : نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد، وتقرير الأدلة على إثباته.

الباب الرابع

الأسماء والصفات

ويشتمل على أربعة فصول :-

- الفصل الأول : أسماء الله – تعالى – .
- الفصل الثاني : صفات الله – تعالى – .
- الفصل الثالث : صفات الجلال "التنزيه".
- الفصل الرابع : رؤية الله – تعالى – .

الفصل الأول

أسماء الله – تعالى –

وتحته خمسة مباحث :-

- المبحث الأول : تعريف الأسماء الحسنى، لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثاني : مذهب المعتزلة في أسماء الله – تعالى –.
- المبحث الثالث : مذهب الأشعرية في أسماء الله – تعالى –.
- المبحث الرابع : جوانب التأثير في مسألة أسماء الله – تعالى –.
- المبحث الخامس : النقد.

الفصل الثاني

صفات الله تعالى

وتحته خمسة مباحث :-

- المبحث الأول : مذهب المعتزلة في صفات الله – تعالى –.
- المبحث الثاني : مذهب الأشعرية في صفات الله – تعالى –.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة الصفات.
- المبحث الرابع : النقد.
- المبحث الخامس : صفة الكلام.

وتحته أربعة مطالب:-

- المطلب الأول : صفة الكلام عند المعتزلة.
- المطلب الثاني : صفة الكلام عند الأشعرية.
- المطلب الثالث : جوانب التأثير في مسألة كلام ا لله - تعالى -.
- المطلب الرابع : نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام ا لله - تعالى -.

الفصل الثالث

صفات الجلال (التنزيه)

وتحته خمسة مباحث :-

- المبحث الأول : معنى التنزيه في اللغة والشرع.
- المبحث الثاني : مفهوم التنزيه عند المعتزلة.
- المبحث الثالث : مفهوم التنزيه عند الأشاعرة.
- المبحث الرابع : جوانب التأثير في مسألة التنزيه.
- المبحث الخامس : نقد مذهب المعتزلة والأشعرية في التنزيه.

الفصل الرابع

رؤية ا لله - تعالى -

وتحته أربعة مباحث:

- المبحث الأول : مذهب المعتزلة في رؤية ا لله - تعالى -.
- المبحث الثاني : مذهب الأشاعرة في رؤية ا لله - تعالى -.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة رؤية ا لله - تعالى -.
- المبحث الرابع : النقد.

الباب الخامس

البعث

وتحته تمهيد؛ وفصلان:

الفصل الأول
البعث عند المعتزلة والأشاعرة

وتحته تمهيد؛ وأربعة مباحث:

- المبحث الأول : مذهب المعتزلة في البعث، وأدلتهم على جوازه، ووقوعه.
- المبحث الثاني : مذهب الأشعرية في البعث؛ وأدلتهم على جوازه، ووقوعه.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في منهج إثبات البعث، وصفة الإعادة.
- المبحث الرابع : نقد أهل السنة والجماعة لمنهج المعتزلة والأشاعرة في الاستدلال على البعث؛ ونقدهم في صفته:
  أ - هل هو جمع هذه الأجزاء بعد تفريقها؟.
  ب - أو إعادتها بعد انعدامها؟.

الفصل الثاني
البعث عند أهل السنة والجماعة

وتحته مبحثان:

- المبحث الأول : منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال على البعث.
- المبحث الثاني : صفة البعث.

وفي الختام هذا بحث يوضح أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة - عرض ونقد - وقد صرفت جل اهتمامي لاكتساب دقائقه، وأجهدت جهدي في طلب حقائقه؛ فإن وُفِّقْتُ فيما سعيت إليه، فلله الحمد والمنة؛ وإن كانت الأخرى فعند ا لله أحتسب عنائي!!؛ ولكن عزائي - يومئذ - أنني لم أدخر وسعًا، ولم أبخل عليه، بجهد، أو مال، أو وقت.

ولا أدعي أنني قد بلغت فيه الكمال؛ كما أنني لا أُقَدِّمُهُ على أنه بريء من كل عيب، ولا أزعم أنه جمع السلامة من كل نقص؛ كيف!! والبشر محل النقص بلا ريب!!؛ بل أجزم بأن جهدي لم يحقق إلا قدراً محدوداً، وعسى أن يوفقني ربي لأفضل، وأقوم مما بذلت؛ فأستكمل النقص، وأسد الخلل.

وإني راغب إلى كل من وقع نظره في بحثي هذا على عـثرة فهـم، أو زلّـة قلـم أن يقيل العثرة، ويتجاوز عن الزلة، ويرشدني بإحسانه كي أكمل تقصيري، وأصلح ما طغى به قلمي، وزاغ عنه بصري، وقصَّر عن إدراكه فهمي، وغفـل عنـه خـاطري؛ لأن عمـل البشر لا يخلو من نقص، فالإنسان يعتريه الخطأ والنسيان؛ إلا من وفقه الرحمن.

وما كنت لأصرح بهذا لولا أنني أعلم أنه قد فاتني شيء، أو أشياء!!؛ وهذا يعـني الترحيب بملاحظات أساتذتي الكرام، وتقبلهـا بكـل تقديـر، وتوقـير، واحـترام، وسـوف أسعى إلى جمعها؛ بل آمل إثارتها!!، وأبدي السرور بها!! إصلاحاً للخطأ، وسدًّا للخلل.

وإلى الله أبتهل بأطلق لسان، وأرق جنان، كما مَـنَّ بإتمـام هـذا البحـث، أن يتـم النعمة بقبوله، وألا يخيِّب أملي، فهـو الكريـم الـذي لا يُخَيِّـبُ مـن أَمَّلَـهُ، ولا يخـذل مـن رجاه، وسأله؛ وصلى الله، وسلم، وبارك على رسولنا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

مكة المكرمة – العزيزية

ص. ب ٦٩١٦

الباب الأول
في المعرفـة

ويشتمل على ستة فصول:

الفصل الأول: في النظر وأحكامه.

الفصل الثاني: التقليد في أصول الدين.

الفصل الثالث: معرفة الله سبحانه.

الفصل الرابع: الدليل الموصل إلى المطلوب.

الفصل الخامس: التأويل.

الفصل السادس: المحكم والمتشابه.

الفصل الأول
في النظر وأحكامه

وتحته خمسة مباحث:

ـ المبحث الأول: في تعريف النظر.

ـ المبحث الثاني: النظر عند المعتزلة، وطريق وجوبه.

ـ المبحث الثالث: النظر عند الأشاعرة؛ وطريق وجوبه.

ـ المبحث الرابع: جوانب التأثير في مسألة النظر.

ـ المبحث الخامس: النقـــــد.

المبحث الأول
تعريف النظر

النظر لغة:

النظر: الفكر في الشيء تقدره وتقيسه[١]

وقال الجوهري: "... النظر تأمل الشيء بالعين ..."[٢].

وقال صاحب تاج العروس: "نظره: كنصره، وسمعه، ونظر إليه نظرا: تأمله بعينه[٣].

والنظر: تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته.

وقد يراد به التأمل والفحص.

وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص[٤].

وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين.

وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا، وتدبرا بالقلب[٥]؛ واحتمل أن يكون رؤية بالعين.

تعريف النظر اصطلاحاً:

أولاً: تعريف النظر عند المعتزلة.

لقد عول المعتزلة على النظر العقلي؛ والمقصود به – هنا – نظر القلب القائم على التفكير الذي يفيد العلم، ويوصل إلى المعرفة.

فالنظر في اصطلاح المعتزلة هو: النظر في الأدلة على اختلافها والنظر في الآيات الكونية، للاستدلال بها على الخالق.

---

(١) لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٧.

(٢) تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢ ص ٨٣٠.

(٣) تاج العروس، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧٤.

وقد عرف القاضي عبد الجبار[1] النظر بأنه: "نظر القلب، وحقيقة ذلك هو الفكر؛ لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً، ولا مفكراً إلا ناظراً بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق ..."[2].

وقال: " ... والفكر هو تأمل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا مما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمر الدين والدنيا".

ألا ترى أن ...، ...، ...، التاجر يفكر في طريقة الربح، ...، ...، ...، والناظر فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين يفكر في الأدلة على اختلافها ..."[3].

ويرى القاضي عبد الجبار: أن النظر يطلق ويراد به التفكر بالقلب، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[4]، أي: أفلا يفكرون في خلقها.

ويقول القاضي عبد الجبار: " ... إن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي إلتماساً لرؤيته كما أنه إذا قيد بالقلب لايحتمل إلا التفكير.

ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها: التفكير، والبحث والتأمل، والتدبر،

---

(١) هو القاضي، أبو الحسن، عبد الجبار، بن أحمد، بن الخليل، الهمذاني، الأسداباذي. والهمذاني: نسبة إلى همذان، وهي مدينة بخراسان. وقد اشتهر بأنه شيخ الاعتزال، وامامه في زمانه وكان شافعياً في الفروع.

قال عنه الذهبي: ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، تخرج به خلق في الرأي الممقوت توفي سنة ٤١٥هـ وقد عمرَّ طويلاً حتى جاوز التسعين، فتكون ولادته تقريباً سنة (٣٢٠ - ٣٢٥هـ). ومن مؤلفاته: المغني في أبواب العدل والتوحيد، وشرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف، ودلائل النبوة، ومتشابه القرآن، وتنزيه القرآن عن المطاعن، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٢٤٤.

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٥، ص ٩٧.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٤.

(٣) نفس المصدر والجزء والصفحة.

(٤) سورة الغاشية، آية ١٧.

والرؤية[١]، وغيرها ...."[٢].

ونستخلص – مما سبق – أن القاضي عبد الجبار قد عرف النظر بأنه الفكر، أي التدبر والتأمل، والاعتبار، والتفكر فالنظر هو التفكر في الأدلة على اختلافها للتوصل بهاالى الاستدلال على أن هذا الكون خالقاً، فهو نظر في الوجود للاستدلال به على الموجد.

ثانياً: النظر عند الأشعرية:

إذا رجعنا إلى أبي بكر الباقلاني[٣] نجده يعرف النظر بأنه: الاستدلال الذي لايحصل إلا عن استئناف الذكر، والنظر والتفكر بالنظر والعقل[٤].

فالنظر عند الباقلاني هو الاستدلال؛ "... والاستدلال هو نظر القلب المطلوب به علم ماغاب عن الضرورة والحس وأن الدليل: هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر

---

(١) تعريف النظر بأنه الرؤية القلبية لم يرد في القرآن، ولا السنة، ولم يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن؛ ولكن القاضي أراد بهذا التفسير المحدث أن يمهد للضلال ويدعم عقيدة الاعتزال في انكار رؤية الله بالابصار في دار القرار، وأنها رؤية بالقلب ومزيد علم بالله في الدار الآخرة ليسهل بعد ذلك تأويل النصوص الواردة بإثباتها.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٥.

(٣) هو: القاضي أبوبكر، محمد بن الطيب، بن محمد، بن جعفر بن القاسم، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، مالكي في الفروع. من مؤلفاته في علم الكلام: كتاب التمهيد في الرد على الملحدة، والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.
وكتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانه والسحر والنارنجات. الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به. التبصره. دقائق الحقائق، كشف الاستار وهتك الأسرار. المقدمات في أصول الديانات. التقريب من أصول الفقه. المقنع في أصول الفقه. أمالي إجماع أهل المدينة. كتاب الأصول الصغير. اعجاز القرآن.
مات يوم السبت الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة للهجرة.
ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ١٩٠ – ١٩٣.
تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢١٧ – ٢٢٦.
وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٤٠٠ – ٤٠١.

(٤) ينظر: الانصاف، ص ١٤، ١٥.
التمهيد، ص ٩ – ١٠.

فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره ...".[١]

وقال: "... وأما الاستدلال والنظر، فهو تقسيم المستدل وفكره في المستدل عليه وتأمله له، المطلوب به علم حقائق الأمور ...".[٢]

وعرف امام الحرمين[٣] النظر بقوله: "... النظر في اصطلاح الموحدين، هو: الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن...".[٤]

وقال: "... والنظر الصحيح هو: الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على وجه يوصل إليه...".[٥]

وأما الايجي[٦] فقد عرف النظر بقوله: "... هو ملاحظة العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره...".[٧]

---

(١) الانصاف، ص ١٥.

(٢) التمهيد، ص ١٤.

(٣) هو: عبد الملك، بن عبد الله، بن يوسف، بن عبد الله، امام الحرمين أبوالمعالي، رئيس الشافعية في نيسابور، مولده في المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائه من الهجرة، توفي ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثمان وسبعين وأربعمائة.
ومن مصنفاته:
نهاية المطلب في دراية المذهب، كتاب الغياثي. وغياث الخلق في اتباع المذهب الحق، كتاب البرهان في أصول الفقه، التلخيص مختصر التقريب. الارشاد في أصول الفقه. الارشاد في أصول الدين. الشامل في أصول الدين. العقيدة النظامية. طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبه، ج ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٤، تبيين كذب المفترى، ص ٢٧٨ - ٢٨٥.

(٤) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٣.

(٥) الشامل في أصول الدين، ص ٩٧.

(٦) هو القاضي: عبد الرحمن، بن أحمد، بن عبد الغفار، بن أحمد، الايجي، المطرزي، الشيرازي. كان عالماً بالمعقولات، عارفاً بأصول الدين، وأصول الفقه، والمعاني، والبيان، والنحو، مشاركاً في الفقه له في علم الكلام كتاب المواقف، والعقائد العضدية. وفي أصول الفقه شرح مختصر ابن الحاجب. وفي المعاني والبيان "الفوائد الغياثية" ولد بايج من نواحي شيراز بعد سنة (٦٨٠هـ) ثمانين وستمائة. مات سنة ست وخمسين وسبعمائة من الهجرة.
ترجمته: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ١٠، ص ٤٦، ٤٧.
طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، ج٢، ص ١٧٩ - ١٨١.

(٧) المواقف - النسخة المجردة - ص ٢٢.

ونستخلص – مما سبق – أن الاشاعرة عرفوا النظر بأنه الاستدلال، وهو نظر القلب الذي يطلب به علم ماغاب عن الضرورة والحس.

وأن الدليل هو الذي يتوصل به إلى العلم النظري الذي لا يعلم بالضرورة.

ومنهم من عرفه بأنه الفكر الذي يحصل به معرفة علم أو غلبة ظن وهو التوصل بما يحصل عند العقل لتحصيل غيره.

ثالثاً: جوانب التأثير في تعريف النظر:

لقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على تعريف النظر بأنه الفكر وإذا كان المعتزلة يعرفون النظر بأنه التفكر بالقلب فإن الأشاعرة قد تأثروا بهم فقالوا: هو نظر القلب الذي يطلب به علم ماغاب عن الضرورة والحس. فالنظر عند الأشاعرة هو الاستدلال والتفكر في الدليل، وهو الفكر في الأدلة على اختلافها للتوصل بها إلى الاستدلال على الخالق.

ويتأثر إمام الحرمين الجويني بالمعتزلة فيعرف النظر بأنه الفكر الذي يطلب به علماً أو غلبة ظن.

ومن العرض السابق نستخلص أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في مسألة تعرف النظر.

فالمعتزلة والأشاعرة يرون أن كل مكلف يجب عليه أن ينظر في الوجود ليستدل به على الخالق جل وعلا.

حكم النظر عند المعتزلة:

يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن النظر واجب؛ بل إن أول ما أوجب الله على العبد النظر المؤدي إلى معرفة الله – تعالى – لأنه سبحانه لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر[1]؛ وينتهي القاضي إلى أن النظر في طريق

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩.

معرفة ا لله – تعالى – أول الواجبات[١].

ولهذا يرى القاضي وجوب النظر على كل واحد بعينه من المكلفين وقد وضح ذلك بقوله:

"... الغرض بقولنا إن النظر أول الواجبات، أنه واجب لا ينفك واحد من المكلفين عنه، ...، ...، ...، وما عداه من الواجبات قد ينفك عنه المكلفون في الغالب، ..."[٢].

وهناك أسباب عدة دفعت القاضي إلى جعل النظر هو أول الواجبات.

– أحدها: أن معرفة ا لله واجبة؛ بل إنها من الواجبات المضيقه التي لا يسع الإخلال بها، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره؛ لأنه مما يقبح تركها؛ وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح. فإذا كان لايمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة، وجب أن يقضى بوجوبها"[٣].

– الثاني: أن معرفة ا لله كسبية نظرية، لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال والتفكر، ولا يمكن حصولها – عند القاضي – بالضرورة، ولا بالمشاهدة، ولا يعرف ا لله تقليداً[٤]، وإنما تنال معرفة ا لله بحجة العقل؛ لأن الدليل الذي يتوصل به إلى العلم لا يخرج – عند المعتزلة عن أربعة أمور، وضحها القاضي بقوله: "... اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب والسنة، والاجماع؛ ومعرفة ا لله – تعالى – لاتنال إلا بحجة العقل ...، ...، ...، لأن ما عداها فرع على معرفة ا لله – تعالى – بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على ا لله – والحال هذه – كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله؛ وذلك لايجوز"[٥].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩، ثم راجع: ص ٤٥، ص ٤٨.
(٢) المحيط بالتكليف، ص ٢٨.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢، ٤٣.
(٤) يراجع، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠، ٦١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

– الثالث: أن معرفة الله واجبة، ولا طريق لحصولها إلا النظر، فوجب النظر بوجوبها؛ لأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ يقول القاضي:

" ... إنه – تعالى – خلق هذه المنافع لتتكامل نعمته، وتظهر حكمته – جل وعز – فيجب على المكلف وقد عرضه الله – تعالى – بالتكليف إلى الدرجات العظيمة، أن يبالغ في شكر نعمته ولا يكفرها ويتحدث بها، ويذكرها، ويجتهد في أداء عباداته التي هي كالشكر له، ولا يقصر فيها ...؛ وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعرفته – جل وعز بتوحيده وعدله، وجب أن لا يقصر في معرفته ويحصلها – بما أمكنه تحصيلها – لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً كوجوبه ... "(١)

وإنما وجب النظر – عند المعتزلة – من جراء وجوب المعرفة بالله؛ لأن معرفة الله تتوقف عليه، ولا يمكن تحصيلها إلا عن طريقه، فوجب النظر بوجوبها؛ يقول القاضي عبد الجبار:

" ... والأصل في ذلك، أن النظر في طريق معرفة الله – تعالى – واجب. ثم ليس هو المقصود في نفسه، وإنما المقصود منه المعرفة حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه ... "(٢).

– الرابع: أن معرفة الله – تعالى – واجبة؛ لأنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفاً كان واجباً؛ لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس. واللطف هو: العلم باستحقاق الثواب والعقاب. ومعرفة الله – من حيث العلم بما يجب في حقه، وما يستحيل عليه، ومعرفة محابه الموصلة إلى مرضاته وما أوجبه على عباده، ومعرفة ما نهى عنه – لطف؛ وإنما قلنا إنها لطف؛ لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات: على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة؛ ومعرفة الله – تعالى – بهذه الصفة: ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعاً

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٦، ٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

صنعه، ومدبراً دبره إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه، كان أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات"[١].

وقد رتب القاضي وجوب النظر – هنا – على المقدمتين التاليتين:

– الأولى: أن وجوب كل نظر يدفع به الإنسان الضرر عن نفسه، مقرر في عقل كل عاقل.

الثانية: أن النظر في طريق معرفة الله مما يندفع به الضرر عن النفس.

ويصل القاضي بهاتين المقدمتين إلى أن النظر واجب عقلاً[٢].

وقد أكد هذا المعنى بقوله:

"... فإذا أردت الدلالة على وجوب النظر، فلا وجه إلا حصول: الخوف من تركه، وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظنونا، ...، ...، ...؛ وهذا الخوف لابد من حصوله في الأول لكل عاقل مكلف إذا حصلت الأسباب التي نذكرها أو بعضها ...، ...، ...، ولا شبهة في أن العاقل إذا خُوِّفَ من مضارٍّ عظيمة بأمارات مجوّزة في العقول يحصل خائفاً لا محاله، ...، ...، ...، فإذا حصل الخوف لزمه دفعه، ولا وجه لدفعه إلا النظر؛ فإن التقليد وغيره من الوجوه لا يزيل هذا الخوف"[٣].

ولكن ماهو ذلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله – تعالى؟.

– هو الضرر الذي يخافه المكلف إذا ترك النظر؛ "... فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لابد من أن يخاف من ترك النظر؛ لسبب من الأسباب"[٤].

وأسباب هذا الخوف تختلف، فربما يكون سبب الخوف اختلاطه بالناس وسماع

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٢٦، ٢٧؛ ثم راجع ص ٣٠، ص ٣٢، ص ٣٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨.

اختلافهم في الأديان، وتضليل بعضهم بعضا، وتكفير بعضهم بعضا، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبي، وأن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر، ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكه، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة، وقصص القاصين، وتخويف المخوفين، وربما يكون ذلك بخاطر من جهة ا لله – تعالى –، أو من جهة بعض الملائكة، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتاب فيرى فيه: إن لك صانعاً صنعك ومدبراً دبرك، إن أطعته أثابك، وإن عصيته عاقبك[١].

ومن أسباب الخوف "... ما يحصل من التنبيه من ذي قبل إذا شاهد في نفسه آثار النعم، فيخاف إن لم يعرف المنعم أن يعصيه، فيستحق من قبله الذم والعقاب..."[٢].

"فعند هذه الأسباب – أو عند بعضها – لابد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، حتى لو لم يخف – البته – لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً؛ إذ العاقل إذا خوف بأمارة صحيحه، خاف – لا محاله. وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب، سواء كان معلوماً، أو مظنوناً، وسواء كان معتاداً، أو غير معتاد، إذا كان المدفوع به دون المدفوع. فثبت وجوب النظر في طريق معرفة ا لله – تعالى"[٣].

– الخامس: أنه يجب على المكلف شكر المنعم، وهو ا لله – سبحانه وتعالى –؛ لأن شكره من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنها بوجه من الوجوه، وشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى إلا بعد معرفته – سبحانه – ومعرفته – عز وجل – لاتحصل إلا بالنظر؛ فثبت أن النظر أول الواجبات[٤].

– السادس: إذا لم نعرف ا لله لايمكن للمكلفين الإتيان بالشرعيات أصلاً؛ لأن العلم بها متوقف على العلم با لله – عز وجل –، فإذا عرف المكلف ا لله أمكنه فعل

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨.
(٢) المحيط بالتكليف، ص ٢٦.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨.
(٤) راجع: المصدر نفسه، ص ٧٠.

الشرعيات على الوجه الذي يستحق به الثواب[١]؛ ولهذا قال القاضي عبد الجبار:

" . . . إن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن[٢] [أي: لا تجب] إلا بعد معرفة الله – تعالى – ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر؛ فيجب أن يكون النظر أول الواجبات"[٣].

وبعد أن قرر القاضي عبد الجبار أن النظر أول الواجبات، شرع في الإجابة عن بعض أسئلة قد ترد هنا، منها: –

– لماذا لم يكن العلم – بالله تعالى – هو أول الواجبات، فإنه هو المقصود بالباب؟

– فيجيب القاضي بأن العلم وإن كان كذلك؛ إلا أنه يتأخر في الحصول عن النظر، ولا يحصل العلم بالله إلا بالنظر؛ فيجب أن يكون النظر أول الواجبات[٤].

ومنها:–

– لماذا لم يكن الشك أول الواجبات؟

– فيجيب القاضي بأن الشك ليس بمعنى، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه؛ لأن المقصود إليه هو المعرفة[٥].

ومنها:

– لماذا لم يكن القصد إلى النظر، واختياره هو أول الواجبات؟.

– وهنا يجيب القاضي بجوابين:

أ – أن القصد يقع تبعاً للمقصود إليه، وهو النظر، ولا يكون له بنفسه حكم فكيف يجعل أول الواجبات؟ !!؛ إن ذلك لا يصح[٦].

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف، ص ٣٣.
(٢) يريد القاضي – هنا – بلفظ الحسن الوجوب. راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٩.
(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٥) المحيط بالتكليف، ص ٣٠.
(٦) انظر: المحيط بالتكليف، ص ٣٠، ٣١.

ب – أن النظر مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة[١].

ولهذا يقول: "... إن الواحد منا لو كلف بالنظر، ومنع عن القصد والإرادة، لكان يحسن تكليفه بالنظر، فلو كان النظر يحتاج إلى القصد والإرادة، لكان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق؛ وليس كذلك المعرفة؛ لأن المعرفة محتاجة إلى النظر، حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة؛ لأن تكليفه بها تكليف ما لا يطاق"[٢].

وينتهي القاضي عبد الجبار إلى نتيجة واضحة عبر عنها بقوله: "... فحصل من هذه الجملة، أن النظر في طريق معرفة الله – تعالى – أول الواجبات العقلية"[٣].

طريق وجوبه:

من خلال العرض السابق تبين لنا أن النظر عند المعتزلة واجب بالعقل؛ بل هو أول واجب يجب على المكلف[٤]. وطريق وجوبه هو العقل؛ لأن العقل عند المعتزلة يحسن ويقبح، فكل فعل يلحقنا بسببه مضرة فهو قبيح يجب تركه، وكل فعل يلحقنا بسبب فعله منفعة فهو حسن يجب فعله. وقد ركّب الله ذلك في العقول على وجه الإجمال، دون التفاصيل[٥]، وقد دلت الدلالة على أن التحرز من المضار واجب سواء كانت معلومة أو مظنونة، كما ثبت بالدليل وجوب رد الوديعة، وشكر المنعم، وهذا من كمال العقل[٦].

---

(١) الغريب أن القاضي يشترط للنظر الداعي، والباعث، والخاطر، ويرى أن هناك سبباً يدعو المكلف إلى أن ينظر؛ ولهذا فالعاقل يخاف لو ترك النظر، ضرراً لسبب من الأسباب، فينظر من أجل دفع الضرر عن نفسه.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٢، ٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤) ذهب أبو علي وابنه أبوهاشم الجبائي إلى أن أول واجب يجب على المكلف هو الشك؛ نسأل الله السلامة!!.

يراجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ١١٦.

(٥) انظر: المحيط بالتكليف، ص ٣١.

(٦) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣٥٢.

ويؤكد القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله:

"... وهذا فصلٌ إذا عرفته تبّينت أن كل التكاليف مطابقة للعقول، وكذلك أحوال المعاملات، وما يتصل بالضر والنفع، ...، ...، ....

وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف إما أن يكون واجباً يلزم فعله، أو قبيحاً يلزم تركه، أو حسناً يندب أحدنا إلى فعله، وقد تقرر في العقول جمل ذلك. ألا ترى أنه قد تقرر في عقولنا أن: كل ما إذا لم نفعله لحقتنا مضرة ففعله واجب، وكل ما إذا فعلناه لحقتنا مضرة فتركه واجب، وما إذا فعلناه انتفعنا به، حسن منا فعله؛ وإنما نحتاج إلى النظر والبحث وإلى الداعي والمنبه لنعرف أعيان الأفعال التي هذه سبيلها، ...، ...، ....

ثم على هذا المنهج تجري أحكام الأفعال؛ ألا ترى أنك تعلم بعقلك أن كل ما دعاك إلى فعل واجب، واجتناب قبيح فهو واجب عليك؟ فإذا عرفت بالشرع في فعل هذه صفته عرفت وجوبه، وهكذا في الفعل الذي يكون مفسدة. ...، ...، ...، فصار العقل هو العمدة في هذه الأمور؛ ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا، ومما يعد في أصول النعم"[1].

رد المعتزلة على القائلين بوجوب النظر[2] بالسمع:

يناقش القاضي عبد الجبار المخالفين لمذهب المعتزلة في قولهم: بأن النظر واجب بالسمع. ويرى – بدافع من قاعدة الضلال وعقيدة الاعتزال – أن هذا القول فاسد؛ لأن "... القبيح والحسن والواجب لا يجوز أن يختص بذلك من جهة السمع، وأن من لا يعرف السمع، ولم يستدل على صحته، ويعرف أحكام هذه الأفعال، ولو لم يتقدم له العلم بها، لم يكن ليصح أن يعرف السمعيات أصلاً؛ بل كان لا يصح أن يعرف النبوات، ...، ...، ... فإذا ثبت ذلك بطل ما قاله.

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ٣١، ٣٢.

(٢) يقصد بهم الأشعرية؛ وسأوضح مذهبهم في النظر تفصيلاً، ص ٢٣ – ٣٣.

وأما قولنا في الشرعيات، فلا يختلف حاله وحال العقليات في أنها تختص بوجه وجوب؛ لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لا نعلمه إلا سمعاً؛ ونعلم وجوه وجوب العقليات من جهة العقل. ....، ....، ...، ومتى قلنا، في الواجب: إنه تعالى أوجبه، فالمراد بذلك أنه عرّف إيجابه، ووجه وجوبه، أو دل على ذلك من حاله ...، ....، ...؛ لكنه – تعالى – قد فصل بين الأدلة على ذلك: فربما دل على وجوبه من جهة مجرد العقل، وربما عرف وجوبه بالعادات أو عند ورود الأخبار، وربما عرف وجوبه بالسمع. وفي جميع هذه الوجوه لابد من أن يكون فعل وجوبه في جميعه متقرراً معروفاً بالعقل، إما على جملة، وإما على تفصيل، ويكون مدخل السمع في ذلك إلحاق السمعيات بالجملة العقلية"[١].

القول بطاعة لا يراد بها الله:

وعندما قالت المعتزلة بأن النظر واجب بالعقل، أفضى بهم هذا إلى القول: بأن الناظر مطيع قبل أن يعرف الله[٢]؛ ولهذا شنع المخالفون[٣] على أبي الهذيل العلاف[٤] في هذا المقام وذكروا بأنه يقول بطاعة لا يراد الله بها، ولا يقصد بها التقرب إليه، كالقصد إلى النظر الأول، والنظر الأول، فإن المكلف لم يعرف الله بعد، ونظره عباده.

ولهذا نجد صاحب[٥] كتاب الانتصار يتكلف الدفاع عن أبي الهذيل ومن شاركه في هذه البدعة من أصحاب المهله؛ فيقول:

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والتعدل، ج ١٢، ص ٣٥٠ – ٣٥١.

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٥ – ١٢٧.

(٣) راجع: المصدر نفسه، ص ١٢٥. ثم راجع الفرق بين الفرق ص ١٠٦، ١٠٧. الملل والنحل، ج ١ ص ٥٤، ص ٥٨، ص ٧٠، ص ٨١.

(٤) لقد شاركه في هذه البدعة: النظام، ومعمر بن عباد السلمي، وأبو على الجبائي وابنه أبوهاشم، وأبوموسى المردار عيسى بن صبيح الكوفي؛ راجع: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٧.

(٥) هو: ابوالحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، شيخ المعتزلة البغداديين، وإليه تنسب فرقة الخياطية من فرق المعتزلة.

=

"... إن الكلام في طاعة لا يراد ا لله بها لا يخطر علـى بـال أكـثر الأمـة، وإنمـا يخطر ببال المتكلمين فقط، وخلاف أبي الهذيـل وأصحابه عليهـم خـلاف ...، ...، ...، قول النظام[1] والمردار[2] وأصحاب المهلة إنـه لا يطيـع ا لله – جـل ذكـره – إلا

- ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الثامنة، ثم قال عنه "كان الخياط عالماً فـاضلاً مـن أصحـاب جعفر، وله كتب كثيرة في الرد على ابن الراوندي، وكان فقيها، صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. وكان من تلاميذه أبو القاسم البلخي.

وقال عنه الحافظ ابن جعفر العسقلاني: وهو أحد متكلمي المعتزلة روى عن يوسف بن موسـى بن راشد القطان وغيره، وعنه عبد الواحد بن محمد الحصيني وغيره.

قال عنه الذهبي: له التصانيف المهذبة، وكان قد طلب الحديث، وكتب عن يوسف بـن موسى القطان وطبقته، وكان من بحور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهـو مـن نظـراء الجبـائي، صنف كتاب الاستدلال ونقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة، وكتـاب "نقـض نعـت الحكمة" وكتاب الرد على من قال بالأسباب وغير ذلك.

عاش في النصف الثاني من القرن الثالث وتوفي سنة ٣٠٠هـ.

انظر ترجمته:

المنيه والأمل، ص ٧٢ – ٧٤.

لسان الميزان، ج ٤ ، ص ٨ – ٩.

سير أعلام النبلاء، ج ١٤ – ص ٢٢٠.

الفرق بين الفرق، ص ١٦٣ – ١٦٥.

الملل والنحل، ج ١، ص ٧٦ – ٧٨.

(١) سبقت ترجمته، ص .

(٢) هو: عيسى بن صبيح، كنيته، أبو موسى بن المردار، وهـو مـن علمـاء المعتزلـة، ومـن المتقدمـين فيهم، ومن جهة أبي موسـى، انتشـر الاعـتزال ببغـداد، وكـان مـن أحسـن عبـاد ا لله قصصـا، وأفصحهم منطقاً، وأثبتهم كلاماً، ويسمى راهب المعتزلة، ولما حضرته الوفاة شك فيما في يـده فأخرجه إلى المساكين تحرزاً واشفاقا. وإليه تنسب فرقة المرداريه.

ومن تلاميذه الجعفران، وهما: جعفر بن حرب ويكنى أبـا الفضـل. والثـاني: جعفـر بـن مبشـر الثقفي. وإليهما تنسب فرقة الجعفرية. توفي سنة (٢٢٦هـ).

انظر ترجمته:

المنية والأمل، ص ٦٠.

الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١١٧ – ١٢١.

الفرق بين الفرق، ص ١٥٣.

الملل والنحل، ج ١، ص ٦٨ – ٧٠.

من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته - إلا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة إلا على الوجه الذي فعله. هذا قولهم بعينه"[١].

هكذا قالت المعتزلة بوجوب المعارف[٢] بالعقل قبل السمع، فأوجبت معرفة[٣] ا لله، وشكر المنعم[٤]، والتحسين والتقبيح العقليين.

موضوع النظر:

لقد بين القاضي عبد الجبار الأمور التي ينبغي أن يكون النظر فيها، فبين أنه ينبغي أن ينظر الناظر في هذه الحوادث من الأجسام، والأعراض "ويرى جواز التغير عليها، فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثاً قياساً على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علم يحصل با لله - تعالى - على طريقة أبي الهذيل، وهو الصحيح.

ثم ينظر في أن ذلك المحدث لايجوز أن يكون هو، ولا مثله فيحصل له العلم بأن له محدثاً مخالفاً لنا، وهو ا لله - تبارك وتعالى - وهذا أول علم يحصل با لله - تعالى - بالنظر والاستدلال عند أبي علي.

ثم ينظر في صحة الفعل منه، فيحصل له العلم بكونه قادراً.

ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الإحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالماً، ثم ينظر في كونه قادراً أو عالماً، فيحصل له العلم بكونه حيا.

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٧.

(٢) أول من قال بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع هو الجهم بن صفوان، ومعنى ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وقبح وحسن، ويدرك ما في الأشياء من حسن وقبح قبل أن ينزل الوحي مقرراً أن هذا الشيء حسن، وأن هذا قبيح، وقد أخذ المعتزلة هذه الفكرة، وبنوا عليها نظريتهم المشهورة في التحسين والتقبيح؛ يراجع:
الملل والنحل، ج ١، ص ٨٨. الفرق بين الفرق، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦، ٦٧.

(٤) راجع المصدر نفسه، ص ٨٦، ٨٧؛ والمحيط بالتكليف، ص ١٨.

ثم ينظر في كونه حيًّا، لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات.

ثم ينظر في كونه عالماً وقادراً، فيحصل له العلم بكونه موجوداً.

ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى حد، فيحصل له العلم بكونه قديما.

ثم ينظر في كونه قديما، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه مايجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ولا تجوز عليه الزيادة، ولا النقصان عليه.

ثم ينظر في أنه لايجوز عليه الزيادة والنقصان، فيحصل له العلم بأنه غني لا تجوز عليه الحاجة، ٠٠٠، ٠٠٠، ٠٠٠.

ثم ينظر في أنه لا يجوز عليه مايجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يدرك بشيء من الحواس.

ثم ينظر في أنه لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد.

ثم ينظر بعد ذلك في أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً، لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهي عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة"[1].

وقد ذكر القاضي عبد الجبار الدليل الذي إذا نظر المكلف فيه توصل إلى العلم با لله – تعالى –، وهذا الدليل نجده في طريقة الاستدلال بالأجسام[2] على حدوث العالم،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٥، ٦٦.

(٢) سوف أوضح بالتفصيل – إن شاء الله – هذه الطريقة وأبين منهج المعتزلة في الاستدلال على وجود الله ص من هذا البحث ٣٧٦ – ٣٨٠.

وإثبات أن له محدثاً، وهو ا لله تعالى.

ويذكر القاضي عبد الجبار: أن الاستدلال بهذه الطريقة أولى[١] من الاستدلال بغيرها؛ ومن أراد الاستدلال بطريقة الأجسام على ا لله تعالى - كما يرى عبد الجبار - فإنه يجب عليه أن يثبت حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا، وهو ا لله تعالى.

وهناك طرق لإثبات حدوث الأجسام أفضلها: هو أن يقال: إن الأجسام لا تنفك من الحوادث ولا تتقدمها، وما لم يخل من الحوادث ولم يتقدمها يجب أن يكون محدثاً مثلها؛ وإذا ثبت أن الأجسام محدثة، فلابد لها من محدث وفاعل؛ وفاعلها ليس إلا ا لله تعالى.

ويصرح عبد الجبار بأن هذه الدلالة "... هي الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أبوالهذيل، وتابعه باقي الشيوخ"[٢].

وكذلك ذكر القاضي عبد الجبار طريقة أخرى - وهي وإن كانت دون[٣] الطريقة الأولى - إلا أنه إذا نظر فيها العاقل توصل لإثبات حدوث العالم، وأن له محدثاً، وهو ا لله تعالى، وهي طريقة الأعراض.

ومن أراد الاستدلال بالأعراض على ا لله - كما يتصور عبد الجبار المعتزلي - فعليه أن يثبتها أولاً، ثم يعلم حدوثها، ثم يعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو ا لله تعالى[٤].

وبعد أن بين القاضي عبد الجبار أن النظر أول واجب من الواجبات العقلية، شرع في بيان ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين، وهي أمور أربعة:

"... التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع، فعلى هذه الأصول مدار الدين..."[٥].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢.

(٥) المختصر في أصول الدين، ص ١٩٧.

وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين أو بعبارة أخرى الأسماء والأحكام – داخلاً فيها[1].

ولكنه قال في مصنف آخر: "... فأما جملة ما كلف المرء العلم به الآن فيذكر على وجوه، فيقال: يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل، ويقتصر عليهما، ويجعل الأبواب الأخر داخلة في باب العدل"[2].

ويفصل ما أجمله هنا فيقول: "... يلزمه أن يعرف التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ..."[3].

وأما إذا رجعنا إلى كتابه شرح الأصول الخمسة، فإننا نجده يقول: "... اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين أصلان إثنان، وهما التوحيد، والعدل"[4].

ولكن لماذا اقتصر على هذين الأصلين دون بقية الأصول الخمسة التي لا يستحق اسم الاعتزال إلا من اعتقدها واجتمعت فيه، وهي: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "... فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي..."[5]؟.

– لقد تكفل القاضي بالجواب عن هذا السؤال مبيناً أن ذلك الاختلاف والتباين في صياغة تلك الأصول وكيفية عددها لا يؤثر كثيراً، لأن تلك الأصول ترجع في نهاية الأمر إلى التوحيد والعدل فالنبوات والشرائع داخلان في العدل؛ لأنه كلام في أنه – تعالى – إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبده بالشريعة؛ وجب أن يبعث الرسل ونتعبد؛ ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣؛ ثم راجع: المحيط بالتكليف، ص ١٩.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٢.

(٥) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٨٨، ١٨٩.

وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل، ...، ...، ...، وكذا بقية الأصول[١].

ثم يبين القاضي عبد الجبار أن هذه الأصول الخمسة عليها مدار الخلاف بين المعتزلة والفرق الأخرى.

ولهذا قال: "... لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحده والمعطله والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبره بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئه دخل في باب الوعد والوعيد. وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ..."[٢].

عرفنا – مما سبق – أن القاضي عبد الجبار يصرح بأنه يجب على المكلف أن يعرف هذه الأصول الخمسة؛ ولكن ما مقدار هذه المعرفة، هل يجب أن يعرفها جملة أم تفصيلا؟ وما صفة هذه المعرفة؟.

وقد تكفل القاضي بالجواب عن هذين السؤالين؛ حيث وجدناه يفرق بين مايجب على العلماء، وما يجب على العامة: فالعلماء يجب عليهم معرفة هذه الأصول على وجه التفصيل؛ وأما العامي فيجب عليه أن يعرف التوحيد والعدل على سبيل التفصيل، وبقية الأصول يعلمها على سبيل الجملة[٣].

وأما من حيث صفة المعرفة، وكيفيتها، فقد وضح ذلك القاضي عبد الجبار بقوله: "... فهذه جملة مايلزم المكلف معرفته من أصول الدين، ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعني أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها، والمناظرة عليها، وحل الشبه الواردة فيها؛ إذ لو كلفناه ذلك لأدى إلى تكليف ما

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٤.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣ – ١٢٤.

ليس في الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول ..."[١].

ثم بين القاضي عبد الجبار أن المكلف إذا عرف هذه الأصول، وجب عليه معرفة الفقه والشرع.

والفقه: "هو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها وعللها، وشروطها، وطرقها. وهو على نوعين:

أحدهما: مايجب على الكافة معرفته، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على الجملة، ووجوب الزكاة والحج والجهاد في سبيل ا لله – تعالى – وما يجري هذا المجرى.

والثاني: يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية، نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه، والفروع المتعلقة بها، المتفرعة عنها، فإن ذلك مما لايجب على الأعيان، وإنما هو من فروض الكفاية، إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين ..."[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٧.

المبحث الثالث

النظر عند الأشاعرة

حكم النظر عند الأشعرية:

إذا رجعنا إلى الأشاعرة لمعرفة حكم النظر عندهم نجد أنهم اختلفوا في حكمه على ثلاثة أقوال:

- القول الأول: القول بوجوبه.
- القول الثاني: القول بعدم وجوبه.
- القول الثالث: التفصيل.

ذهب أبوبكر الباقلاني إلى أن أول ما فرض ا لله على جميع المكلفين النظر؛ لأنه – سبحانه – لا يعرف – عنده – بالفطرة، ولا بالحس والمشاهدة؛ وهنا يقول:

"... إن أول ما فرض ا لله عز وجل – على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته لأنه – سبحانه – غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهره، والبراهين الباهره ..."[1].

وقد ذهب إلى أبعد من هذا؛ حيث أكد أنه يجب على المكلف أن يعرف المبادئ والمقدمات، التي يتوقف الدليل عليها، ولا يتم النظر إلا بعد معرفتها، وفي هذا المقام يقول:

"... إن الواجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة ا لله – عز وجل – وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده فأول ذلك القول في العلم وأحكامه ومراتبه ..."[2].

ولعل هذا النص ونحوه[3] هو الذي جعل بعض المؤرخين للمذاهب ينسب إليه القول بمبدأ له خطره، وهو: أن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"[4].

وذهب محمد بن الحسن بن فورك[5] إلى القول بوجوب

---

(١) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) يراجع: التمهيد، ص ١١، ١٢.

(٤) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

(٥) هو: أبوبكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، قال عنه السبكي "الإمام الجليل، والحبر الذي لا يجارى، فقها، وأصولاً ، وكلاماً، ووعظاً، ونحواً، مع مهابة، وجلالة، وورع بالغ".

وقال عنه الذهبي: "...الإمام العلامة الصالح، شيخ المتكلمين ... كان أشعريا، رأسا في فن الكلام، أخذ عن أبي الحسن الباهلي صاحب الأشعري".

=

النظر[1]، وكذلك أكد الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني[2] أن النظر واجب؛ لكونه مقدمة

= أقام أولاً بالعراق إلى أن درس بها مذهب الأشعري، ثم لما ورد الري وشى به حساده وسعوا عليه.
سمع عبد الله بن جعفر الأصفهاني، وكثر سماعه بالبصرة، وبغداد، وحدث بنيسابور، وروى عنه الحاكم حديثاً واحداً. وقد سمع جميع "مسند الطيالسي".
بلغت تصانيفه في أصول الدين، وأصول الفقه، ومعاني القرآن قريباً من المائة.
روى عنه الحافظ أبوبكر البيهقي، والأستاذ أبوالقاسم القشيري، وأبوبكر أحمد بن علي بن خلف. توفي سنة ست وأربعمائة (٤٠٦هـ).
انظر في ترجمته:
طبقات الشافعية، ج ٤ ، ص ١٢٧ - ١٣٣.
تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.
سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٢١٤ - ٢١٧.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني كان عالماً في علم الكلام وأصول الفقه، والفقه، أقام بالعراق ثم رحل عنها، وقد أقر له أهل العراق وخراسان بالعلم والفضل، وخرج إلى نيسابور ودرس فيها وحدث، روى عنه أبوبكر البيهقي، وأبوالقاسم القشيري، وغيرهم.
وكان يلقب بركن الدين، وكان ثقة ثبتاً في الحديث، وجرت بينه وبين القاضي عبد الجبار مناظرة في القضاء والقدر، وما يتعلق به من أفعال العباد، والجور والعدل، والصلاح والأصلح، فحجه وقطعه. وكان شديداً على خصمه.
وقد تتلمذ على القاضي الباقلاني. وقد انتفع به شيوخ نيسابور في علم أصول الفقه وأصول الدين.
ومن غرائبه: أنه كان ينكر كرامات الأولياء. قال: ابن الصلاح: وهي زلة كبيرة ونسبت إليه المصادر أنه كان ينكر المجاز في اللغة.
راجع طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٤، ص ٢٦٠.
ومن تصانيفه: كتاب "الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين" "ومصنف في أصول الفقه" وله كتاب "الجامع" و "المختصر في الرد على أهل الاعتزال والقدر" وكتاب "الوصف والصفة" و "تحقيق الدعاوي" و "شرح الاعتقاد".
وله في الأصول: "كتاب ترتيب المذهب" و "كتاب المختلف في الأصول".
توفي بنيسابور يوم عاشوراء من سنة ثماني عشرة وأربع مائة (٤١٨هـ).
يراجع: طبقات الشافعية، ج ٤، ص ٢٥٦ - ٢٦٢.
تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
=

مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[١].

ويجعل عبد القاهر البغدادي[٢] النظر العقلي شرطاً في صحة إيمان العبد؛ ولهذا يقول: "... من شرط صحة الايمان – عندنا[٣] – تقدم المعرفة بالأصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل، وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد شريعة الاسلام. ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلته المشهورة؛ وإن لم يعلم دليل فروعها، صح إيمانه ..."[٤].

ويؤكد عبد القاهر البغدادي ما ذكره متقدموا الأشاعره، فيقول "... وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة؛ لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهه، ولما صار المخالف فيها معانداً كالسوفسطائيه المنكرة للمحسوسات ..."[٥].

- التبصير في الدين، ص ١٩٣ – ١٩٤.
  سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٣٥٣ – ٣٥٥.

(١) شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، ج ١ ص ٢٧١، ثم ص ٢٦٢.

(٢) هو: أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، كان عالماً بأصول الدين، وأصول الفقه، والفرائض، والحساب، وعلم الفقه، وقد درس على الأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني.
ومن تصانيفه: "كتاب التفسير" و "كتاب فضائح المعتزلة" و "الفرق بين الفرق" و "كتاب التحصيل في أصول الفقه" و "كتاب تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر" و "كتاب الملل والنحل" و "كتاب نفي خلق القرآن" و "كتاب الصفات" و "كتاب الايمان وأصوله" و "كتاب أبطال التولد" و "العماد في مواريث العباد" مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة.
انظر ترجمته:
طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٥ ، ص ١٣٦ – ١٤٨.
سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٥٧٢.
وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٣) أي الأشاعرة.

(٤) أصول الدين، ص ٢٦٩.

(٥) أصول الدين، ص ١٤ – ١٥.

ويقول إمام الحرمين الجويني: "... النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله – سبحانه – واجبان ..."[١].

وهكذا نجد أن جمهور الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن النظر في الدليل الموصل إلى معرفة الله واجب[٢].

ونجد أن الأشاعرة المتأخرين أطبقوا على القول بوجوبه قال في السنوسية: "... وإلى وجوب المعرفة، وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم، ...، ...، ...، وذهب غير الجمهور إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان؛ بل وليس بواجب أصلاً؛ وإنما هو من شروط الكمال فقط ...، ...، ...، والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة: وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطاً في صحة الإيمان أولاً، والراجح أنه شرط في صحته ..."[٣].

وقال في الحاشية على أم البراهين: "... والراجح أنه شرط يعني: في صحة الإيمان، بمعنى: أنه لايوجد الإيمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر؛ وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الإيمان، ويحصل الخلود في النار ..."[٤].

ولكنه عاد فقال: "... وقد علمت سابقاً أن هذا خلاف الراجح".

وأن الراجح: أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيه أهلية للنظر، وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط، وإيمانه منج له من الخلود في النار.

وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص ..."[٥].

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١١٥.

(٢) يراجع: معالم أصول الدين، ص ١٩ – ٢٤.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦١ – ٦٥.
المواقف – النسخة المجردة، ص ٢٨ – ٢٩.

(٣) أم البراهين، ص ٥٥ – ٥٧.

(٤) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٧.

(٥) حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي، ص ٥٧.

وقال الباجوري[١] – وهو من علماء الأشاعرة المتأخرين – "... يجب على كل مكلف من ذكر أو أنثى وجوباً عينياً معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجمالياً، وأما معرفتها بالدليل التفصيلي ففرض كفاية ..."[٢].

وقال: "وبعضهم أوجب الدليل التفصيلي وجوباً عينياً ..."[٣].

ثانياً: الذين قالوا بعدم وجوب النظر:

ذهب الشهرستاني[٤] إلى أن معرفة الله ضرورية فطرية لاتحتاج إلى نظر

---

(١) هو: إبراهيم بن محمد بن أحمد، الباجوري "نسبة إلى قرية الباجور من قرى مصر" أحد علماء الأزهر، وتولى مشيخة الأزهر عام ١٢٦٣هـ إلى أن توفي عام ١٢٧٦هـ.

(٢) تحفة المريد، شرح جوهرة التوحيد، ص ٢١.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) هو: أبوالفتح، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، نسبة إلى شهرستان، وسماها السمعاني شهرستانه، وهي بلدة صغيرة بخراسان، قرب نسا مما يلي خوارزم. وقال ابن خلكان: وهي مركبة، فمعنى شهر: مدينة، ومعنى استان: الناحيه، فكأنه قال: مدينة الناحية.
قال عنه ابن السبكي: كان إماماً مبرزاً، مقدماً في علم الكلام والنظر، برع في الفقه والأصول والكلام، وتفقه على أحمد الخوافي، وأخذ الأصول والكلام عن الأستاذ أبي نصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري.
قال: قال ابن السمعاني: ورد بغداد في سنة عشر وخمسمائة، وأقام بها ثلاث سنين، وكان يعظ بها، ويظهر له قبول عند العوام.
وقد سمع بنيسابور من أبي الحسن علي بن أحمد المديني، وغيره. ولد سنة تسع وسبعين وأربعمائة، (٤٧٩هـ) وقيل سبع وستين وأربعمائة (٤٦٧هـ).
قال عنه الذهبي: شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف ...، ...، ...، وكان كثير المحفوظ، قوي الفهم، مليح الوعظ، وقد حج سنة عشر وخمسمائة (٥١٠هـ).
من مصنفاته:
الملل والنحل، قال ابن السبكي: "... وهو عندي خير كتاب صنف في هذا الباب..."، وكتاب "نهاية الإقدام في علم الكلام" و "تلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام".
توفي في شعبان سنة ثمان وأربعين وخمسمائة (٥٤٨هـ).
يرجع في ترجمته إلى:
سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ٢٨٦ – ٢٨٨.
طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص ١٢٨ – ١٣٠.
طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، ج ١، ص ٣٣٠ – ٣٣١.

واستدلال: فلم يدع إيجاب النظر كما فعل الأشاعرة، ويرى أن الشرع لم يوجب النظر على المكلفين؛ لأن "... الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير" ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[١]، ...، ...، ...، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[٢] ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٣]؛ ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع؛ وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك..."[٤].

وممن أعرض عن إيجاب النظر من الأشاعره أبوجعفر السمناني[٥]، وقد تمسك بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[٦] وحديث

---

(١) القرآن الكريم، سورة: إبراهيم، الآية (١٠).

(٢) القرآن الكريم، سورة: يونس، الآية (٢٢).

(٣) القرآن الكريم، سورة: الإسراء، الآية (٦٧).

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٢٤.

(٥) هو: القاضي، أبوجعفر، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، السمناني. ذكره ابن حزم، فقال: "هو أبوجعفر السمناني المكفوف، هو أكبر أصحاب أبي بكر الباقلاني ومقدم الأشعريه في وقتنا...".
وقال عنه ابن عساكر: "... سكن بغداد، وحدث بها، ...، ...، ...، كتبت عنه وكان ثقة عالماً فاضلاً سخياً، حسن الكلام عراقي المذهب، حنفياً ويعتقد في الأصول مذهب الأشعري ...".
وقال عنه ابن حجر "... وهو من رؤوس الأشاعره".
ترجم له الذهبي، فقال: "كان من أذكياء العالم، لازم ابن الباقلاني حتى برع في علم الكلام، تخرج به في العقليات القاضي أبوالوليد الباجي، وغيره.
ولد سنة احدى وستين وثلاثمائه (٣٦١هـ) ومات بالموصل وهو على القضاء فيها، وكانت وفاته يوم الاثنين السادس من شهر ربيع الأول من سنة أربع وأربعين وأربعمائة (٤٤٤هـ).
يرجع في ترجمته إلى:
تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢٥٩.
سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٦٥١ - ٦٥٢.
فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٤٩.

(٦) القرآن الكريم، سورة الروم، آية (٣٠).

"كل مولود يولد على الفطرة"[1]. فإن ظاهر الآية والحديث يدل على أن معرفة الله تحصل للعبد بأصل الفطرة، فلا يحتاج سليم الفطرة إلى النظر والاستدلال والتفكر، وأما الخروج والإنحراف عن هذه الفطرة فهو: أمر يطرأ على الفطرة، والانحراف يحصل للشخص بسبب أمر طارئ لقوله عليه الصلاة والسلام " فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء"[2].

ويرى أبوجعفر السمناني أن ايجاب الأشعرية للنظر على كل أحد بقية بقيت في المذهب الأشعري بتأثير الاعتزال، وقد صرح عن هذا المعنى بقوله: "... إن هذه المسألة بقية في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة..."[3].

ثالثاً: الذين ذهبوا إلى التفصيل في مسألة ايجاب النظر:

وأما إذا رجعنا إلى الآمدي[4]، فإننا نجده – مع قوله بوجوب النظر – إلا أنه لا

---

(١) صحيح البخاري (كتاب التفسير، باب: لا تبديل لخلق الله) انظر: فتح الباري، لابن حجر، ج ٨، ص ٥١٢.

(٢) صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين). انظر: فتح الباري، لابن حجر، ج ٣، ص ٢٤٥ – ٢٤٦.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٤٩.
وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن معرفة الله ضرورية بديهية، وذلك بنور إلهي يقذفه الله في قلب العبد بسبب المجاهدة، وتصفية النفس. وهناك من ذهب إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان؛ بل ليس بواجب أصلا، وقد اختار هذا القول ابن أبي جمرة، والإمام القشيري والقاضي أبوالوليد بن رشد "الجد" وجماعة.
ولكنني أعرضت عن ذكر أقوالهم؛ لأنهم ليسوا من أساطين علم الكلام؛ بل صوفية وفقهاء. والإمام الغزالي – وإن كان أحد أركان المذهب الأشعري – إلا أنه هنا لا يعبر عن وجهة النظر الأشعرية، وإنما يعبر عن وجهة نظر الصوفية؛ فقد ذكر هذا القول في مصنفاته التي ألفها بعد دخوله في التصوف، فهي – إذن – تعبر عن مذهبه الصوفي!!.
يراجع: قواعد العقائد (مطبوع ضمن احياء علوم الدين) ج١، ص ١١٣.
المنقذ من الضلال، ص ١٣٠ – ١٤٣.
حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٧.

(٤) هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، أبوالحسن سيف الدين الآمدي الأصولي المتكلم، ولد سنة احدى وخمسين وخمسمائة (٥٥١هـ) بمدينة آمد وهي تقع في أعالي منطقة

=

يقول بإيجابه على كل مكلف – كما يرى جمهور الأشاعرة – ونجده يفصل في المسألة؛ حيث يرى أن النظر واجب؛ ولكن ليس هو الطريق الوحيد لمعرفة الله؛ بل هناك طرق أخرى لتحصيل معرفة الله، ثم من عرف الله بغير النظر، فالنظر في حقه غير واجب.

وقد وضح رأيه في إيجاب النظر بقوله:

"... أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله – تعالى – ومعرفة الله لا تتم إلا بالنظر؛ إذ هي أمر غير بديهي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب..."[١].

وقد أكد هذا المعنى بقوله:

"... إن النظر واجب، ...، ...، ... ودليل وجوبه: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[٢].

قال عليه السلام: "ويل لمن لاكها بين لحييه، ولم يتفكر فيها[٣] يوعد على ترك

= شبه الجزيرة شمالي العراق ويحيط بها نهر دجلة. كان حنبلياً ثم تحول إلى مذهب الشافعي. تنقل إلى بغداد ثم مصر، ثم حماه، ثم دمشق، توفي في صفر سنة احدى وثلاثين وستمائة (٦٣١هـ).

قال عنه ابن تيمية: "... مع أن الامدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه. وكان من أحسنهم اسلاماً، وأمثلهم اعتقاداً..." نقض المنطق ص ١٥٦.

ومن تصانيفه في أصول الدين "ابكار الأفكار" وغاية المرام في علم الكلام وفي أصول الفقه الأحكام في أصول الأحكام، ونهاية السول في علم الأصول وغيرها.

انظر ترجمته: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، ج ١، ص ٤١٠ – ٤١٢.

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٨، ص ٣٠٦ – ٣٠٨.

(١) أبكار الأفكار، ميكروفيلم بمركز البحث العلمي واحياء التراث بجامعة أم القرى، مصور عن مكتبة أيا صوفيا بتركيا برقم ٢١٦٥ توحيد، ج ١، ص ١٢٥ ب.

(٢) ذكر المؤلف جزءاً من الآية، وأكملت بقية الآية لتوضيح المعنى؛ سورة آل عمران، آية ١٩٠ – ١٩١.

(٣) قال ابن كثير رواه عبد بن حميد في تفسيره. والطبراني، وابن أبي حاتم، وابن حبان في صحيحه، ورواه عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا في كتاب التفكر والاعتبار.

تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٤٤٠ – ٤٤١.

النظر، والتفكر فيها، فدل على وجوبه . . . "[١].

ويقول – أيضاً – " . . . أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة، وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله – تعالى – واجب؛ غير أن مدرك (أي: طريق إدراك) وجوبه عندنا[٢] الشرع خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع . . . "[٣].

وبعد أن وضح الآمدي رأيه في النظر عموماً، أخذ يفصل في المسألة: حيث نجده أكثر دقة، وأقل تشدداً من أولئك المتكلمين الذين زعموا أن من لم يعرف الله بالطرق التي وضعوها، فهو مقلد، والمقلد[٤] مختلف في إيمانه عندهم. وقد وضح هذا المعنى بقوله:

" . . . ولكن لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله – تعالى – إلا النظر والاستدلال؛ بل إن أمكن حصولها بطريق آخر:

– إما بأن يخلق الله – تعالى – العلم للمكلف بذلك من غير واسطه.

– وإما بأن يخبره من لا شك في صدقه، كالمؤيد بالمعجزات القاطعة.

– وإما بطريق السلوك والرياضة، وتصفية النفس، وتكميل جوهرها، حتى تصير متصله بالعوالم العلوية عالمة بها مطلعة على ما ظهر وبطن، من غير احتياج إلى دليل، ولا تعلم، ولا تعليم . . . "[٥].

ويخالف الآمدي جمهور المتكلمين الذين ذهبوا إلى أن النظر واجب على كل مكلف بعينه؛ وإنما يوجب النظر في حق من لم يعرف الله إلا عن طريقه فهذا محتاج إلى النظر، وأما من عرف الله بأي طريق آخر فالنظر في حقه لايجب، وقد وضح هذا المعنى بقوله:

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٩.

(٢) يقصد الأشاعرة.

(٣) أبكار الأفكار، ميكروفيلم بمركز البحث العلمي واحياء التراث بجامعة أم القرى، مصور عن مكتبة أيا صوفيا بتركيا برقم ٢١٦٧ ورقمه بالمركز ٦٠١.

(٤) سيأتي – إن شاء الله – تعريف المقلد، والخلاف في حكم إيمانه ص ٨٣–٩٩ من هذا البحث.

(٥) أبكار الأفكار، ج١، ص ٩٩ وقد تمت مقابلة النص على نسختين نسخة رقم ١٩٥٤، ونسخة رقم ١٦٠٣. يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٥٦.

"... نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم با لله – تعالى – بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة با لله بغير النظر، فالنظر في حقه غير واجب ..."[١].

وإذا رجعنا إلى متأخري الأشعرية، نجد في السنوسية ثلاثة أقوال:

الأول: إن المعرفة في العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع، سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا، فإن قلد فيها كان مؤمنا عاصيا.

الثاني: إن المعرفة في العقائد واجبة وجوب الفروع: إن كان فيه أهلية للنظر؛ وإلا فلا تجب؛ وعلى هذا فالمقلد:

– إن كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمناً عاصياً.

– وإن لم يكن فيه أهلية للنظر كان مؤمنا غير عاص، فالنظر شرط كمال في صحة الإيمان.

الثالث: إن المعرفة في العقائد واجبة، وجوب الأصول، وحينئذ فالمقلد كافر؛ لأنه متى قيل هذا الشيء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافراً. وهذا القول مبني على أن النظر شرط في الإيمان، ومهما انتفى الشرط، انتفى المشروط، بمعنى: أنه لا يوجد الإيمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر واستدلال.

– وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الإيمان، ويحصل الخلود في النار.

ولكنه رجح القول بخلافه[٢].

---

(١) أبكار الأفكار، مخطوط، نسخة رقم (١٩٥٤) ونسخة رقم (١٦٠٣) وقد تمت مقابلة النص على النسختين، يراجع: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ج ٧، ص ٣٥٦ – ٣٥٧.

(٢) ينظر: أم البراهين، ص ٥٤ – ٥٧.

جوانب التأثير في مسألة النظر

من خلال العرض السابق نجد تأثر الأشعرية بالطرق الكلامية والمناهج العقلية واضحاً. يتجلى ذلك في الأمور التالية:

- تأثر الأشاعرة بالمعتزلة عندما قالوا: إن معرفة ا لله نظرية ولا طريق لتحصيلها إلا بالنظر، ومن ثم أوجبوا النظر على كل مكلف.

- النظر الذي أوجبه الأشاعرة، ليس هو النظر الشرعي الذي حث عليه الشرع، ودعا إليه: المتمثل في تدبر آيات ا لله، والتفكر في مخلوقاته التي بثها في الآفاق وفي الأنفس؛ ولكن النظر الذي يقصده جمهور الأشاعره هو النظر في أدلتهم التي ابتكروها، وتفننوا في وضع مقدماتها كدليل الحدوث (الجواهر والأعراض).

قال أبو الهذيل العلاف[١] أن الناظر مطيع قبل أن يعرف[٢] ا لله، وقد وافقه على ذلك أصحاب المهلة[٣] كالنظام والمردار حيث قالوا: "إنه لا يطيع ا لله - جل ذكره - إلا من قد عرفه، وتقرب إليه بطاعته إلا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة، إلا على الوجه الذي فعله ..."[٤].

وقد تأثر بعض الأشاعرة بهذا الرأي؛ يقول عبد القاهر البغدادي: "... وقال

---

(١) هو: أبو الهذيل، محمد بن الهذيل العبدي، مولى لعبد القيس، ولد سنة أربع وثلاثين ومائة (١٣٤هـ) من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وإليه تنسب فرقة الهذيلية، وكان يلقب بالعلاف، لأن داره بالبصرة كانت في العلافين، أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل، وكان النظام من أصحابه، وله مصنفات في دقيق الكلام وجليله، مات وعمره مائة سنة، وقيل مائة وخمس، وذكر المرتضى أنه مات أول أيام المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين (٢٣٥هـ). المنية والأمل، ص ٤٣ - ٤٧. وينظر:
التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٨ - ٤٠.
الفرق بين الفرق، ص ١٠٢ - ١١٣.

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ١٢٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

أهل السنة (أي: الأشاعرة) إن الطاعة لله – عز وجل – ممن لا يعرفه إنما تصح في شيء واحد وهو النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله إلى معرفة الله – تعالى – فإن يفعل ذلك يكن مطيعاً لله – تعالى – لأنه قد أمره به. وإن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الأول التقرب به إلى الله عز وجل. ولا تصح منه طاعة لله – تعالى – سواها إلا إذا قصد بها التقرب بها إليه؛ لأنه يمكنه ذلك إذا توصل بالنظر الأول إلى معرفة الله – تعالى – ولا يمكنه قبل النظر الأول التقرب به إليه؛ إذ لم يكن عارفاً به قبل نظره واستدلاله . . . "[1].

– ويذهب القاضي أبوبكر الباقلاني الأشعري إلى أبعد من هذا؛ حيث يوجب على المكلف أن يعرف المبادئ الكلامية التي يتوقف النظر الكلامي عليها. ومن ثم أوجبوا على المكلف أن يحكم طريقة الحدوث (الجواهر والأعراض) وأن يعتقد المقدمات التي يقوم عليها ذلك الدليل، رغم أن تلك المقدمات تصعب على العامة، وتشتمل على مقدمات مجملة تحتاج إلى تفصيل، وبعضها مشتركه تحتمل الحق والباطل مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا.

– أوجب الأشعرية النظر على كل أحد: تأثراً بالمعتزلة، ومن ثم اختلفوا في إيمان المقلد؛ بل ذهب بعضهم إلى أنه لو مضى زمن يسعه النظر فيه، ولم ينظر فإنه يكون كافراً، يقول الجويني: " . . . ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان – فهو ملحق بالكفره.

ولو مضى من أول الحال، قدر من الزمان، يسع بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصراً، ثم اخترم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد قال القاضي – رضي الله عنه –: يمكن أن يقال إنه لايلحق بالكفرة؛ إذ تبين لنا بالآخرة، أنه لو ابتدأ النظر، ما كان له في النظر نظرة، ولكان لا يتوصل إلى مطلبه.

---

(١) الفرق بين الفرق، ص ١٠٦ – ١٠٧.

وقال: والأصح الحكم بكفره، لموته غير عالم، مع بدو التقصير منه فيما كلف ..."[1].

وتشدد بعض الأشاعرة فجعل النظر العقلي الكلامي شرطاً في صحة إيمان العبد، بمعنى أنه لو لم ينظر في طرقهم التي ابتكروها لا يصح إيمانه[2].

لقد اعترف بعض الأشاعرة كأبي جعفر السمناني بأن إيجاب الأشاعرة للنظر، وقولهم بأن معرفة ا لله نظرية، وإعراضهم عمن قال بأنها تحصل لبعض الناس ضرورة وفطرة فطر ا لله الخلق عليها – بقية بقيت في المذهب من آثار المعتزلة.

– تأثر الأشاعرة بالمعتزلة حينما قالوا: أول واجب يجب على المكلف هو: المعرفة، أوالقصد إلى النظر، أو الاراده[3]، ...

– ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن النظر واجب، وطريق وجوبه هو الشرع؛ ولكن نفراً منهم تأثر بالمعتزلة فقال هو واجب بالعقل[4].

طريق وجوب النظر عند الأشعرية:

لقد استدل جمهور الأشاعرة على ايجاب النظر على كل أحد بمسلكين: أحدهما نقلي والآخر عقلي.

أما المسلك النقلي فيتمثل في أمرين:

الأول: نصوص الكتاب والسنة التي دعت إلى التفكر والتدبر في آيات ا لله ومخلوقاته التي بثها في الآفاق وفي الأنفس[5]؛ نحو قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

(٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٢٩٠ – ٢٩٢.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٢.

(٤) يراجع: ص٤١ من هذا البحث.

(٥) يراجع: الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٩.
المواقف، ص ٢٨، ٢٩.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٤.
شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ص ٢٦٨.

كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[1].

وقوله تعالى : ﴿قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2].

وقوله: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]. والأمر للوجوب[4].

الثاني: الإجماع؛ يقول إمام الحرمين:

"... فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟

– قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله – تعالى – مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب..."[5].

وقد ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن طريق وجوب النظر هو الشرع.

يقول الباقلاني: "... وإذا صح وجوب النظر، فالواجب على المكلف النظر والتفكر في مخلوقات الله، لا في ذات الله، والدليل[6] عليه قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[7] ...، ...، ...، وأيضاً قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[8].

وقد وضح أن طرق الأدلة "... التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه:

١ – كتاب الله.

٢ – سنة رسوله – ﷺ – .

---

(١) سورة الغاشية، الآية ١٧.

(٢) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٣) سورة الروم، الآية ٥٠.

(٤) المواقف، ص ٢٩.

(٥) الشامل في أصول الدين، ص ١١٩، ١٢٠.

(٦) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٩.

(٧) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

(٨) سورة الغاشية، الآية ١٧.

٣ – إجماع الأمة.

٤ – ما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد.

٥ – حجج العقول.

قال ا لله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[١]. ...، ...، ...

وقال – عز وجل – في الأمر باتباع حجة العقل: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٢]. وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[٣].

وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٤].

وقال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٥].

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[٦] فأمرنا بالاعتبار والاستبصار ورد الشيء إلى مثله أو الحكم له بحسب نظيره، وهذا هو الحكم، المعقول والتقاضي إلى أدلة العقول..."[٧].

ويوضح البغدادي وجهة نظر الأشعرية في الوقت الذي يجب فيه النظر، وطريق وجوبه بقوله:

"... وقت صحة الإيمان والمعرفة، وقت كمال العقل، ووقت وجوبهما عند اجتماع العقل والبلوغ، ولا وجوب إلا من جهة الشرع..."[٨].

---

(١) سورة محمد، الآية ٢٤.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٢١.

(٣) سورة الواقعة، الآية ٥٨ – ٥٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

(٥) سورة يس، الآية ٧٨.

(٦) سورة الروم، الآية ٢٧.

(٧) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢١.

(٨) أصول الدين، ص ٢٥٦ – ٢٥٧؛ ثم ينظر: ص ٢١٢.

ويؤكد إمام الحرمين أن الوجوب لايعرف إلا عن طريق الشرع، ولهذا قال:

"... والذي اتفق عليه أهل الحق: أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً. ومدارك موجبات التكليف الشرائع، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب، ولا حظر، ولا مباح، ولا ندب..."[1].

ويمضي الرازي في نفس الإتجاه مؤكداً أن النظر واجب بالشرع ويرد على بعض الأشاعرة[2] الذين ذهبوا إلى أنه واجب بالعقل؛ فيقول: "... وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة، وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية"[3].

وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿... وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾؛ ولأن فائدة الوجوب: الثواب والعقاب، ولا يقبح من ا لله - تعالى - شيء من أفعاله، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع بالوجوب..."[4].

ونستخلص - مما سبق - أن جمهور[5] الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن النظر واجب بالشرع.

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١١٥.

(٢) حكي عن القفال الشاشي من أصحاب الشافعي، وعن بعض الفقهاء الشافعية: كأبي بكر الصيرفي، وأبي العباس بن سريج، وأبي حامد المروزي، وبعض الفقهاء الحنفية القول بوجوب المعرفة عقلاً، ومن ثم فالنظر واجب عقلاً، واستعظم بعض الأصوليين أن يكون من كبار الشافعية من يقول - ايضاً - بالتحسين والتقبيح العقليين، أو يرد في عباراته ما تؤخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح.

يراجع:

تلخيص المحصل - مطبوع على المحصل للرازي - ص ٦٥.

البحر المحيط، مخطوط بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى ٣٣٣/١/١.

الإبهاج شرح المنهاج، ج ١، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥) ينظر: أبكار الأفكار، ج١، ص ٩٩ ميكروفلم بمركز البحث العلمي واحياء التراث بجامعة أم القرى، مصور عن مكتبة أيا صوفيا بتركيا برقم ٢١٦٧ ورقمه بالمركز ٦٠١.

وأما المسلك الثاني، فهو عقلي:

وهذا المسلك هو المعتمد[١] – عندهم – حيث قالوا: إن معرفة الله – تعالى – واجبة إجماعاً، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. والنظر أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب[٢].

يقول إمام الحرمين:

"... فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً؛ فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به. والذي يوضح ذلك: أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة، فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة..."[٣].

ويعتمد إمام الحرمين في إيجاب النظر على الدليل العقلي والإجماع، في حين يضعف الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة تأثراً بمذهب المعتزلة في تقديم العقل على النقل ويرى أن النصوص الشرعية ظواهر يتطرق إليها التأويل لا تفيد القطع واليقين.

وكذلك يوافقه الإيجي الذي يرى أن النصوص الشرعية لا تخرج عن كونها ظنية[٤].

يقول إمام الحرمين:

"... وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد اثبات علم مقطوع به. والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات.

---

(١) المواقف، ص ٢٩.
(٢) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١١.
(٣) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.
(٤) المواقف، ص ٢٩.

ولكن لو استدللت بها، وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤوله؛ بل هي محمولة على ظواهرها، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب...."[1].

وهناك نفر من الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن النظر واجب بالعقل تأثراً بالمعتزلة.

يقول البغدادي:

"وقال أبوالعباس القلانسي[2]، ومن تبعه[3] من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل...."[4].

والخلاف في مسألة طريق وجوب النظر: هل هو عقلي؟ أم شرعي؟ نشأ من الخلاف المبدئي بين الطائفتين حول مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فقالت المعتزلة بالوجوب العقلي؛ لأن العقل - عندهم - يحكم بالحسن والقبح على الأشياء ويستقل بادراك حسن الأشياء وقبحها.

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.

(٢) هو: أبوالعباس، أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن الأشعري - رحمه الله - وليس من تلامذته كما توهم البعض، وهو من جلة العلماء الكبار الأثبات، واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعري، وله آراء ذكرها المصنفون في كتب الفرق، ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص ٤٠، ٤٥، ٦٧، ٢٥٤. ثم الفرق بين الفرق، للبغدادي ص ٨٠، ٩٦، ٢١٣، ٢٢١. كتاب الإرشاد، للجويني، ص ٣٩٩.

وذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري، ص ٣٩٨.

(٣) وإلى ذلك ذهب أبوبكر القفال الشاشي، وأبوبكر الصيرفي، وأبوالعباس بن سريج، وأبوحامد المروزي، مما دفع بعض الأشاعرة إلى اتهامهم بالميل عن الاعتدال، والقول بمذهب الاعتزال؛ أو الاعتذار عنهم بقولهم: "... إن هذه الطائفة من اصحابنا كانوا قد برعوا، ولم يكن لهم قدم راسخ في الكلام، وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم غير عالمين بما تؤدي إليه مقالاتهم من قبح القول...".

يراجع:

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ١٨٢، ١٨٣.

البحر المحيط - مخطوط - ٣٣٣/١/١.

الإبهاج شرح المنهاج، ج ١ ، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٤) أصول الدين، ص ٢٥٦.

أما الأشاعرة فذهبوا إلى أن وجوب النظر والاستدلال والتفكر طريقه الشرع وحده؛ لأنهم أنكروا التحسين والتقبيح العقليين وقالوا: بأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع.

جوانب التأثير

استدل الأشاعرة على إيجاب النظر بالدليل النقلي، والدليل العقلي؛ ولكن المتأمل يجد أنهم قللوا من شأن الأدلة الشرعية؛ بل ضعفوا الأدلة النقلية، وزعموا أنها ظنية غير قطعية، وأنها ظواهر يتطرق إليها التأويل ويمكن القدح فيها بقوادح[1] مختلفة، وهذا تأثر واضح بمذهب المعتزلة الذين قدموا العقل على النقل، وجعلوا الدليل العقلي هو الأصل، والنقل فرع له؛ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: نجد أن الأشاعرة قد اعتمدوا في إيجاب النظر على الدليل العقلي، فالمعول عليه عندهم في ايجاب النظر على كل أحد هو الدليل العقلي، وإجماع الأمة على أن معرفة الله واجبة، ثم زعموا أنها لا تحصل إلا بالنظر، فهو مقدمة لها، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

أول واجب يجب على المكلف عند الأشاعرة:

بعد أن قرر جمهور الأشاعرة وجوب المعرفة الاستدلالية النظرية، وأنه لا طريق لمعرفة الله إلا النظر، ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد – تساءلوا عن أول واجب يجب على المكلف ماهو؟.

وقد اختلفت عبارات أئمة المذهب الأشعري في تحديده.

وإذا رجعنا إلى الباجوري – وهو من علماء الأشاعرة المتأخرين نجده يذكر في المسألة اثني عشر قولاً أكثرها للأشاعرة:

---

(١) يراجع: معالم أصول الدين، ص ٢٤.

ولكن عند التحقيق نجد أن تلك الأقوال متداخلة أو مكررة قـال: "... وجملـة الأقوال في أول الواجبات اثنا عشر قولاً:

أولها: ما قاله الأشعري إمام هذا الفن أنه: المعرفة.

وثانيها: ما قاله الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، أنـه: النظـر الموصـل للمعرفـة – ويعزى للأشعري أيضاً.

وثالثها: ما قاله القاضي الباقلاني أنه أول النظر – أي المقدمـة الأولى منـه – نحـو قولك: العالم حادث، وكل حادث لابـد لـه مـن محـدث، مجمـوع المقدمتـين هـو: النظـر، والمقدمة الأولى هي: أول النظر.

ورابعها: ما قاله إمـام الحرمـين أنـه: القصـد إلى النظـر – أي تفريـغ القلـب عـن الشواغل وعزي للقاضي أيضاً.

وخامسها: ما قاله بعضهم أنه التقليد.

وسادسها: أنه النطق بالشهادتين.

وسابعها: ما قاله أبوهاشم من المعتزلة وغيرهم أنه الشك ورد بأنه مطلوب زواله؛ لأن الشك في شيء من العقائد كفر، فلا يكون مطلوباً حصوله.

ولعلهم أرادوا ترديد الفكر فيؤول إلى النظر.

وثامنها: أنه الإيمان.

وتاسعها: أنه الإسلام.

وهذان القولان متقاربان مردودان باحتياج كل من الإيمان والإسلام للمعرفة.

وعاشرها: اعتقاد وجوب النظر.

وحادي عشرها: أنه وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم.

وثاني عشرها: المعرفة أو التقليد – أي أحدهما لا بعينه فيكون مميزا بينهما.

والأصح أن أول واجب مقصدًا: المعرفة.

وأول واجب وسيلة قريبة: النظر، ووسيلة بعيدة: القصد إلى النظر وبهذا يُجْمَـعُ

بين الأقوال الثلاثة . . ."[1].

– وذهب بعضهم إلى أن أول واجب يجب على المكلف هو معرفة الله؛ لأنها الأصل؛ ولأن مبنى جميع الواجبات عليها[2].

– واختار القاضي أبوبكر الباقلاني القول بأنه القصد إلى النظر؛ لأن القصد أول جزء من النظر على الترتيب المشروط[3] فيه؛ ولهذا يقول الباقلاني: ". . . إن الواجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله – عز وجل – وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده. فأول ذلك القول في العلم وأحكامه . . ."[4]. ثم يمضي في ترتيب تلك الشروط[5].

– وقال الأستاذ أبوبكر بن فورك: أول واجب على المكلف إرادة النظر؛ إذ الإرادة تتقدم على المراد[6].

وقال عبد القاهر البغدادي:

". . . الصحيح عندنا قول من يقول إن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان إلى المعرفة بالله – تعالى – وبصفاته، وتوحيده، وعدله، وحكمته.

ثم النظر والاستدلال المؤدي إلى جواز إرسال الرسل منه، وجواز تكليف العباد ما شاء.

ثم النظر المؤدي إلى وجوب الإرسال والتكليف منه.

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٣٧، ٣٨.

(٢) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٥.
شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ص ٢٧١.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

(٤) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، ص ١٣.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ص ١٣ – ٢٥.

(٦) الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

ثم النظر المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة، ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه . . ."[١].

– وذهب الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني إلى أن النظر في معرفة الله – تعالى – أول واجب؛ لأن معرفة الله تتوقف على النظر، وهو مقدمة لها[٢]

ويؤكد الجويني هذا المعنى بقوله:

" . . . وذهب المحققون إلى أن أول واجب عليه: النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع . . ."[٣].

وذلك لأن النظر يقع قبل المعرفة، وهو واجب اتفاقاً، فَأَنىَّ يستقيم مع ذلك المصير إلى أن أول الواجبات، المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجباً!!.

ومن قال بأن أول واجب هو المعرفة اعتذر بإنكار وجوب النظر قبل المعرفة؛ ولكن المقصود من النظر هو معرفة الله فعبر عن المقصود[٤]، " . . . وهذا كما أن القائل يصف الصلاة بالوجوب في مفتتح الوقت في حق المحدث، وإن كان المحدث لا يتوصل إلى إقامة الصلاة إلا بعد الوضوء.

والذي يوضح ذلك: أن الصائرين إلى أن أول واجب هو النظر المؤدي إلى العلم بالله، متجوزون؛ إذ النظر في العلم بالله، ينبني على ضروب من النظر . . ."[٥].

هذا، وقد اختار إمام الحرمين الجويني في كتابه الإرشاد القول بأن أول واجب هو: القصد إلى النظر؛ ولهذا قال:

" . . . أول مايجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً،

---

(١) أصول الدين، ص ٢١٠.

(٢) ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٥.
شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ص ٢٧١.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠، ١٢١.

(٥) الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم ..."[1].

ومع ذلك كله، فقد انتهى بعض الأشعرية إلى القول: بأن الخلاف هنا لفظي، كإمام الحرمين، والرازي[2]، وسعد الدين التفتازاني[3].

يقول إمام الحرمين: "... فاعلموا أن الكلام في هذا الفصل يؤول إلى العبارات، وفيها التنازع..."[4].

ويحرر الإمام الرازي أقوال الأشعرية في هذه المسألة، حيث يذكر أن: "... منهم من قال: هو: المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى هذا النظر، وهذا خلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات

---

(١) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٣.

(٢) هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري ابن خطيب الري، ولد سنة ثلاث واربعين، وقيل: أربع وأربعين وخمسمائة للهجرة، اشتغل على والده، وكان من تلاميذ البغوي، قرأ الفلسفة، وكان يعظ الناس باللسان العربي والفارسي، جرى بينه وبين المعتزلة مناظرات خرج بسببها من خوارزم.

ومن تصانيفه: "مفاتيح الغيب، والمطالب العالية، نهاية العقول، الأربعين في أصول الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، أساس التقديس، المحصول في أصول الفقه، والبيان ومعالم أصول الدين، وشرح الاشارات، شرح أسماء الله الحسنى، توفي بهراه، في يوم الاثنين، يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة من الهجرة.

انظر ترجمته:

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٨، ص ٨١ - ٩٦.

طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبه، ج ١، ص ٣٩٦ - ٣٩٨.

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ولد في صفر سنة (٧٢٢هـ) وتوفي سنة (٧٩٢هـ) رحل في طب العلم، وتنقل في بلاد كثيرة، وبرع في عدد من العلوم ومصنفاته اشتهرت في البلدان، ومنها المقاصد في علم الكلام، وشرح العقائد النسفيه، والرد على زندقة ابن عربي، وفي أصول الفقه: التلويح في كشف حقائق التنقيح، وشرح مختصر ابن الحاجب؛ وفي المنطق: تهذيب المنطق والكلام، وشرح الرسالة الشمسية.

انظر ترجمته:

الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج ٢، ص ٧٣٤.

مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ١ ، ص ١٩٠ - ١٩٢.

(٤) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لايجعل العلم مقدوراً، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت، فلا شك أنه القصد . . . "[١].

وقال سعد الدين التفتازاني: " . . . والحق أنه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النظر . . . "[٢].

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٥.

(٢) شرح المقاصد – النسخة المحققة – ج ١، ص ٢٧٢.

المبحث الرابع

النقـــــــد

إن معرفة ا لله – عز وجل – أعظم المعارف وأهمها على الإطلاق فالذي لايعرف ربه الذي خلقه لا تنفعه معرفة.

وا لله – سبحانه – خلق الإنسـان لغايـة، وأوجـده لغـرض فـإذا لم يعـرف خالقـه وموجده فأحرى به أن لا يعرف الغاية من خلقه.

ولذلـك فـإن ا لله – عـز وجـل – قـد أودع في أعمـاق الإنسـان معرفـة بخالقـه، وعبودية لبارئه ومصوره تدفعه لعبادته والتقرب إليه.

ثم إذا أرسل ا لله – عز وجل – رسله إلى عباده كان ما يدعونهم إليه يوافـق مـا أودع في قلوبهم وغرس في نفوسهم فـلا يكـون بينهـم وبـين متابعـة الرسـل إلا أن يثبـت لديهم أنهم رسل ا لله – عز وجل –.

ولذلك فإن جميع الرسل إنما تبتدئ بدعوة الناس بخـالقهم؛ لأن معرفـــــــة ا لله – سبحانه وتعالى – فطرية.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِـي إِلَيْـهِ أَنَّـهُ لَـا إِلَـهَ إِلَّـا أَنَـا فَاعْبُدُونِ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُـلِنَا أَجَعَلْنَـا مِـنْ دُونِ الرَّحْمَـانِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[3]

فإنه لو لم تكن هناك معرفة في القلوب بالخالق لكانت دعوة الرسل غير واضحـة؛ لأنها تدعو إلى عبادة من لا يعرف ولكان رد الناس عليهـم: مـن هـو ا لله الـذي تدعونـا

---

(١) سورة النحل، الآية ٣٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٤٥.

إلى عبادته؟.

ولكن ذلك لم يحدث إلا من فرعون الذي جحد الخالق، وادعى الربوبية مع يقينه في قرارة نفسه بكذبه، ووجود الخالق وعبوديته له، ولكن الاستكبار والاستعلاء منعه من الإيمان با لله – عز وجل –.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه ا لله–: "... ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى ا لله لقالوا: مثل ما قال فرعون: وما رب العالمين؟ إنكاراً له وجحداً ...، ...، ....

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق؛ لكن أظهر خلاف ما في نفسه ..."[(١)].

الأدلة على أن معرفة الله فطرية ضرورية:

إن ا لله – عز وجل – ما كان ليدعو الناس إلى عبادته وهم لا يعرفونه – عز وجل – لأن ذلك يعني دعوتهم إلى مجهول يحتاج أولاً إلى تعريفه ثم الدعوة إلى عبادته.

وكم كان يحتاج الرسل إلى تعريف الناس بخالقهم قبل أن يعبدوه لولا أن ا لله – عز وجل – قد أودع في فطرتهم معرفة خالقهم والقصد إلى تعظيمه وتقديسه.

وكون المعرفة با لله فطرة في القلوب مما أكده القرآن الكريم والسنة النبوية ثم شهد به واقع المجتمعات البشرية.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

الأدلة من القرآن الكريم على أن معرفة ا لله فطرة فطر ا لله القلوب عليها قد وردت بأساليب متنوعة، وعبارات مختلفة: كلها تؤكد "فطرية" معرفة ا لله – عز وجل–.

فمن الأساليب القرآنية مايلي:–

١ – إثبات ميثاق أزلي أخذ على جميع ذرية بني آدم قبل خروجهم إلى هذه الدنيا كما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٤٠.

يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾[1].

فالآية تقرر بجلاء ووضوح أن الله – عز وجل – قد أشهد ذرية آدم على ربوبيته – سبحانه وتعالى – فأقروا له بذلك واعترفوا ثم أشهد على هذا الاعتراف.

٢ – الاخبار بأن الدين فطرة في القلوب، وأمر الرسول – ﷺ – باتباعها والتمسك بها، وأن من رحمته – عز وجل – أن جعلها ثابتة في قلوب الناس لا يستطيع أحد تغييرها.

نعم قد تطمس وتغطى ويحصل لها نوع انحراف إلا أنها لا تزول بالكلية لتبقى شاهدة على أهلها يوم القيامة. وإن كان ذلك لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب قبل مجيء الرسل وبلوغ الدعوة؛ لكن الله – عز وجل – جعل ذلك لإقامة الحجة قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

فالآية الكريمة تأمر الرسول – ﷺ – بأن يقيم وجهه للدين وأن هذا الدين فطرة الله التي فطر الناس عليها، أي: خلقهم وأوجدهم متصفين بها وأن هذه الفطرة ثابته في أعماق النفس البشرية.

٣ – الاخبار عن ميثاق خاص أخذ على الأنبياء غير الميثاق العام، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾[3].

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢، ١٧٣.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٧.

فا لله عز وجل يذكر بأنه – سبحانه وتعالى – قد أخذ من النبيين ميثاقا خاصاً ثـم خص أولي العزم بالذكر إما لزيادة تشريفهم وإما أنه أخذ منهم ميثاقاً خاصاً، وا لله أعلم.

ولكن الآية تثبت أخذ ميثاق من النبيين وذلك يشعر بأنه كان قبل وجودهم.

ثانياً: الأدلة من السنة:

كما أن القرآن الكريم قد تحدث عن هذه القضية بعدة أساليب، فإن السنة النبوية قد ورد فيها إثبات الفطرة بعدة أساليب كذلك فمنها:

١ – الإشارة إلى الميثاق الأول وإن كانت الأحاديث المرفوعة في هذا الشأن قد ضعفت، ولكن أحاديث إخراج الذرية في الأزل وبيان أهل الجنة من أهل النار مما ثبت في السنة فقد ورد عن جماعة[1] من الصحابة أن النبي ﷺ قال: "أخذ ا لله الميثاق من ظهر آدم بنعمان – يعني عرفة – فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا، قال: "ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ... إلى نهاية الآية[2].

---

(١) يراجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ٣٦ – ٩٨.

(٢) قال الحاكم بعد إيراده لحديث ابن عباس المرفوع: هذا حديث صحيح الاسناد و لم يخرجاه، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر. (المستدرك ١/٢٧).

ووافقه الذهبي وأعاده في مكان آخر وصححه كذلك ووافقه الذهبي (المستدرك ٢/٥٤٤).

وقال ابن كثير في المرفوع: "فهو باسناد جيد قوي على شرط مسلم"

رواه النسائي وابن جرير والحاكم في مستدركه من حديث حسين بن محمد المروزي بـه. وقال الحاكم: صحيح الاسناد و لم يخرجاه إلا أنه اختلف فيه على كلثوم بن جبر فـروي عنه مرفوعاً وموقوفاً.

وكذا روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفاً.

وهكذا رواه العوفي، والوالبي، والضحاك، وأبو جمرة عن ابن عباس قوله. وهذا أكثر وأثبت وا لله أعلم (البداية ١/٩٠).

وأشار كذلك في التفسير إلى من رواه عن كلثوم وابن عباس موقوفاً ثم قال: "فهذا أكثر وأثبت وا لله أعلم" (التفسير ٢/٢٦٢).

فهو يرجح السند الموقوف لكون رواته أكثر وأثبت ممن رفعوه.

وقال الهيثمي في سند أحمد المرفوع: "رجاله رجال الصحيح" (مجمع الزوائد، ١٨٩/٧).

=

فالحديث يقرر إخراج الذرية وإشهادهم على أنفسهم.

٢ - إثبات فطرية الدين، وأن كل إنسان يولد على هذه الفطرة ثم يحدث له الإنحراف عنها إذا ولد بين أبوين منحرفين، عن أبي هريرة رضي ا لله عنه قال:

قال رسول ا لله ﷺ: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء. هل تحسون فيها من جدعاء"؟.

ثم يقول أبوهريرة - رضي ا لله عنه -: "فطرة ا لله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق ا لله ذلك الدين القيم"[1].

= فالحديث دائر بين الرفع والوقف وكلا الأمرين قد صحت به الأسانيد؛ إلا أن الرواة الذين أوقفوه أكثر من الرواة الذين رفعوه إضافة إلى أنه أثبت من حيث العدالة والحفظ. وفي مثل هذا الحال هناك احتمالان:

الأول: أن يكون الرواة الذين رفعوه قد وهموا في رفعه، وأنه إنما جاء موقوفاً.

الثاني: أن يكون الصحابي رواه مرة مرفوعاً، ومرة لم يرفعه فرواه الذين رووه عنه بحسب ما سمعه كل منهم وا لله أعلم.

والحديث رواه أحمد في المسند ٢٧٢/١. وابن أبي عاصم في السنة ح ٢٠٢. والحاكم في المستدرك ٥٤٤/٢. والبيهقي في الأسماء والصفات ص٤١٣.

ثم راجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ٥٣ - ٦٢.

(١) رواه البخاري / ح ١٣٥٩.

طرق حديث أبي هريرة رضي ا لله عنه:

رواه عنه ثمانية أشخاص وهم:

١ - أبو سلمة رواه البخاري (صحيح البخاري/ ح١٣٥٩ و ١٣٨٥) ومسلم (صحيح مسلم ح/ ٢٦٥٨).

وأحمد (مسند أحمد ٣٩٣/٢).

٢ - سعيد بن المسيب رواه مسلم (صحيح مسلم/ ح /٢٦٥٨) وأحمد (مسند أحمد/ ٢٧٥/٢).

وابن حبان (صحيح ابن حبان "الإحسان" ح/١٢٨).

واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة / ح/ ٩٩٤).

٣ - حميد بن عبد الرحمن رواه ابن حبان (صحيح ابن حبان "الإحسان" /ح١٣٣) واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة/ ح ٩٩٥).

=

فذكر الحديث أن المولود يولد على الفطرة، وإن كان المراد ليس الإسلام الشرعي، ولكن بمعنى معرفة الله – عز وجل – وقصد عبادته والتقرب إليه.

٣ – الإخبار بأن الله – عز وجل – خلق عباده على خلقة مستوية لا عوج فيها، أي:

= ٤ – أبو صالح السمان، رواه مسلم (صحيح مسلم / ح /٢٦٥٨).
وأحمد (مسند أحمد ٢/٤١٠، ٤٨١).
والترمذي (سنن الترمذي/ ح ٢١٣٨).
وابن حبان (صحيح ابن حبان/ ح ١٢٩).
٥ – همام بن منبه. رواه البخاري (صحيح البخاري/ ح / ٦٥٩٩) مسلم (صحيح مسلم/ ح/ ٢٦٥٨).
وأحمد (مسند أحمد ٢/٣١٥).
واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة/ ح/ ٩٩٧).
٦ – عبد الرحمن بن يعقوب، رواه مسلم (صحيح مسلم ح/ ٢٦٥٨).
٧ – الأعرج. رواه مالك في الموطأ (الموطأ / ح ٥٢ كتاب الجنائز)
وأبوداود (سنن أبي داود / ح ٤٧١٤)
وابن حبان (صحيح ابن حبان/ ح/١٣٣).
واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة/ ح /٩٩٨).
٨ – طاووس، رواه أحمد (المسند ح/ ٣٤٦).
متون الروايات:
روايات حديث أبي هريرة رضي الله عنه تكاد تتفق في جميع كلماتها ماعدا كلمات يسيرة نحو (يشركانه) بدل (يمجسانه) أو (كل مولود) بدل (ما من مولود) أو زيادة الآية في بعضها دون بعض. أو عبارة: (حتى تكونوا أنتم الذين تجدعونها).
ماعدا روايتين فقد ورد فيهما كلمتان تزيد في المعنى:
الأولى: رواية لمسلم وفيها: (فإن كانا مسلمين فسلم).
والثانية: رواية الترمذي: (يولد على هذه الملة).
فإن معنى الرواية (الأولى) أن الفطرة هي سلامة القلب وخلوه من أي اعتقاد سواء كان ذلك إسلاماً أو غيره؛ لأن لفظ الحديث يدل على أن الطفل يكتسب الإسلام من أبويه كما يكتسب غيره ولا فرق.
وأما الرواية الثانية: فهي على خلاف الرواية الأولى:
فإنها تدل على أن الطفل يولد على ملة الإسلام، فإن الإشارة بهذه الملة يعني "الإسلام" والطرق الأخرى كلها أجمعت على كلمة الفطرة.
يراجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ١٤٤ – ١٤٨.

خلقة القلوب ثم إن الشياطين أفسدت هذه الخلقة وغيرتها أو طمستها وغطتها بوساوسها ومكرها؛ عن عياض بن حمار المجاشعي أن رسول ا لله ﷺ قال ذات يوم في خطبته:

"ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا: كل مال نحلته عبداً حلال.

وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم.

وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم.

وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا ..."[(١)].

---

(١) رواه مسلم / ح /٢٨٦٥/ وأحمد /٤/١٦٢.

طرق حديث عياض بن حمار:

ورد الحديث من طريقين عن عياض بن حمار:

الأولى: رواية مطرف وهذه رواها عنه قتادة أخرجها مسلم (صحيح مسلم / ح ٢٨٦٥) من ثلاث طرق أخرج أحمد أحدها (المسند ٤/١٦٢).

ورواها عن مطرف كذلك الحسن البصري أوردها ابن عبد البر (التمهيد ٨/٧٤).

الثانية: رواها عبد الرحمن بن عائذ أوردها ابن عبد البر (التمهيد ٨/٧٣).

دراسة المتون:

اختلفت المتون الواردة في الطرق المتقدمة على نوعين:

الأول: فيه "حنفاء" فقط وهي الروايات عن قتادة والتي رواها مسلم وأحمد، ورواية الحسن التي رواها ابن عبد البر.

الثاني: فيه "حنفاء مسلمين" وهي رواية عبد الرحمن بن عائذ التي رواها ابن عبد البر.

دراسة أسانيد حديث عياض:

١ - روايات مسلم لا تحتاج إلى دراسة؛ ولكن وردت بعض العبارات في رواية قتادة تحتاج إلى بيان.

قتادة - رحمه ا لله - من رجال الجماعة وهو ثقة إذا صرح بالسماع وهنا عند مسلم لم يصرح بالسماع وإنما قال: "عن" وهذا مما يوهم عدم سماعه.

ولكن أورد مسلم في نهاية طريق يحيى بن سعيد قوله: وقال في آخره: قال يحيى: قال شعبة عن قتادة قال سمعت مطرفاً في هذا الحديث. وهذا يثبت سماعه لهذا الحديث من مطرف.

وكذلك أورد عبد ا لله بن أحمد بن حنبل عن أبيه أنه قال: ثنا يحيى بن سعيد ثنا سعيد عن قتادة قال: سمعت مطرفاً في هذا الحديث.

=

فالحديث يقرر أن أصل الخلق كان على الحنيفية وهي الاستقامة وأن إفسادهم كان من الشياطين شرعت لهم ودفعتهم إلى الشرك با لله – عز وجل – مما يفهم منه أنهم كانوا موحدين وأن الشرك طرأ عليهم[1].

وهكذا نجد أن النصوص الشرعية المتقدمة تبطل زعم المتكلمين أن معرفة ا لله نظرية، وتؤكد أنها فطرية ضرورية.

وقد بين بعض زعماء المتكلمين بطلان قولهم إن معرفة ا لله نظرية فهذا الشهرستاني يرد على المتكلمين، ويقرر أن معرفة ا لله فطرية ضرورية. قال في مقام رده على أهل التعطيل:

= ففي رواية مسلم أن "شعبة" هو الذي نقل تصريحه بالسماع. وفي المسند أن الذي نقل ذلك: "سعيد" وهو ابن أبي عروبه. فهل هما روايتان؟ أم أن الاسم انقلب في أحدهما؟؛ ولكن لا يضر ذلك فكلاهما ثقة، وكلاهما من الرواة عن قتادة.

ولكن ابن عبد البر – رحمه ا لله – ذكر ما يخالف ذلك. فقال: "روى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد ا لله بن الشخير عن عياض بن حمار – و لم يسمع قتادة من مطرف، لأن همام بن يحيى روى عن قتادة قال: لم أسمعه من مطرف ولكن حدثني ثلاثة: عقبة بن عبدالغافر، ويزيد بن عبد ا لله بن الشخير، والعلاء بن زياد كلهم يقول: حدثني مطرف بن الشخير عن عياض بن حمار.

وهذه الرواية التي ذكرها ابن عبد البر – رحمه ا لله – لم يذكر سندها حتى يعرف مخرجها فلا ينبغي أن يعارض بها ماورد في الصحيح.

٢ – وورواية الحسن عن مطرف لا بأس بسندها الذي أورده ابن عبد البر وهي توافق رواية قتادة عن مطرف في متنها.

٣ – رواية عبد الرحمن بن عائذ في سندها: "محمد بن إسحاق" وهو مدلس كما قال أحمد (التهذيب ٩/٤٣) ومتابعة بكر بن مهاجر له غير نافعه؛ لأنه مجهول فقد ذكره ابن أبي حاتم وسكت عليه مما يدل على جهالته (الجرح والتعديل ٢/٣٩٣) وبهذا يتبين أن هذه الطريق التي أوردها ابن عبد البر – رحمه ا لله – وفيها زيادة مسلمين لم تصح وا لله أعلم.

وقد أورد ابن عبد البر بعض الروايات التي أراد بها رحمه ا لله أن يقوي رواية ابن إسحاق؛ ولكنها لا تنهض لما أراد.

راجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ١٦٠ – ١٦٤.

(١) راجع: المصدر نفسه، ص ١٨ – ١٩.

"... ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع؛ لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعطيل.

فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان على صانع حكيم قادر عليم ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾[١].

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٢]

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾[٣].

إن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء: ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[٤].

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٥].

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشرك.

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله"[٦].

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[٧].

ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك ..."[٨].

هذا التقرير الجيد من الشهرستاني في كتاب هو من أواخر كتبه – إن لم يكن آخرها – بعد أن طوف على المذاهب المختلفة يدل على بطلان مذاهب المتكلمين الذين

---

(١) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٨٧.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٩.

(٤) سورة يونس، الآية ٢٢.

(٥) سورة الإسراء، الآية ٦٧.

(٦) رواه البخاري (كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) ينظر: فتح الباري، ج ١، ص ٧٥.

(٧) سورة محمد، الآية ١٩.

(٨) نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ١٢٣، ١٢٤، وبمعنى هذا الكلام ورد في كتاب قواعد العقائد، للغزالي، ص ١٥٢، ١٥٣.

تاهوا في أودية المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، والمذاهب المخالفة لمذهب السلف الذي بقي على ثباته واستقامته يعود الناس إليه كلما أعياهم المسير وأضناهم الهجير.

وها هو أحد أساطين علم الكلام يعود ليقرر مذهب السلف في مسألة من أهم المسائل التي حدث فيها خلاف بين المتكلمين والسلف مما ترتب عليه أكثر المفاسد العقدية التي اشتملت عليها مذاهب المتكلمين.

ولا شك أن المعتزلة والأشعرية قد جانبوا الصواب عندما قالوا بأن النظر أول واجب يجب على المكلف.

ويتضح بطلان قول المعتزلة والأشاعرة في إيجاب النظر على كل أحد، وجعله أول واجب - بالقرآن والسنة وأقوال العلماء.

فالقرآن الكريم يبين أن أول ما استفتح به الرسل دعوتهم إلى الله هو الدعوة إلى عبادة الله وحده، فدل ذلك على أن توحيد الله بالعبادة هو أول واجب يجب على المكلف.

فأول واجب شهادة أن لا إله إلا الله ليس النظر، ولا المعرفة ولا القصد إلى النظر ولا الشك كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾[(١)].

وقال هود عليه السلام لقومه: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[(٢)].

وقال صالح عليه السلام لقومه: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ . . .﴾[(٣)].

وقال شعيب عليه السلام لقومه: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٦٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٧٣.

اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[٣].

وقال تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا ا لله﴾[٤].

وأما الدليل من السنة، فقوله ﷺ في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن حيث قال: (إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة ا لله، فاذا عرفوا ا لله فأخبرهم أن ا لله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا الصلاة فأخبرهم أن ا لله فرض عليهم زكاة من أموالهم، وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس ..."[٥].

كذلك قول الرسول ﷺ : "... أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا ا لله، وأن محمداً رسول ا لله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على ا لله ..."[٦].

ونستخلص مما سبق أن المتكلمين قد جانبوا الصواب عندما قالوا: إن أول واجب يجب على المكلف هو النظر، فهذا قول محدث في الأمة؛ لأن من كان له أدنى معرفة بسيرة الرسول في دعوة الناس، يعلم أنه لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداء، ولا إلى

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٨٥.

(٢) سورة النحل، الآية ٣٦.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

(٤) سورة محمد، الآية ٤٧.

(٥) رواه البخاري (كتاب الزكاة، باب: لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة) ينظر: فتح الباري، ج ٣، ص ٣٢٢.

(٦) رواه البخاري (كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، فخلوا سبيلهم) ينظر: فتح الباري، ج ١ ، ص ٧٥. ورواه مسلم (كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا ا لله) ج١، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

مجرد إثبات أن للعالم صانعاً – كما هو منهج المتكلمين – بل أول ما دعاهم إليه هو الشهادتان، وبذلك كتب كتبه إلى الملوك، وبعث بعوثه، وأمر أصحابه.

فأول واجب يجب على المكلف هو شهادة أن لا إله إلا ا لله وأن محمداً رسول ا لله، وليس أول واجب هو النظر، أو القصد إلى النظر، أو المعرفة، أو الشك كما هي أقوال أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة.

قال الإمام النووي عند ذكره حديث النبي ﷺ : "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا ا لله ويؤمنوا بي وبما جئت به . . . "(١).

" . . . فيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين، ومعرفة ا لله – تعالى – بها. خلافاً لمن أوجب ذلك وجعله شرطاً في كونه من أهل القبلة وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به. وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة وبعض أصحابنا المتكلمين، وهو خطأ ظاهر . . . "(٢).

والحق أن بعض الأشاعرة أصاب الحق عندما أعرض عن إيجاب النظر، فأبو جعفر السمناني خالف الأشاعرة والمعتزلة وأنكر إيجاب النظر على كل أحد، ونقد الأشاعرة في إيجاب النظر وجعلهم إياه أول واجب، وأكد أن هذا القول بدعة، وبقية بقيت في المذهب الأشعري من آثار الاعتزال؛ ولهذا قال:

"... إن هذه المسألة بقية في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة . . . "(٣).

وقد وضح شيخ الإسلام ابن تيمية(٤) – رحمه ا لله – وجهة نظر أهل السنة

---

(١) صحيح مسلم (كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا ا لله محمد رسول ا لله) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢١٠.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢١٠ – ٢١١.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٤٩.

(٤) هو شيخ الإسلام، تقي الدين، أبوالعباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد ا لله ابن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد ا لله بن تيمية.

=

والجماعة في هذه المسألة بقوله:

"... النظر لا ريب في صحته في الجملة، وأنه إذا كان في دليل أفضى إلى العلم بالمدلول، وإذا كان في آيات الله، أفضى إلى الإيمان به، الذي هو رأس العبادة، كما أن العبادة والإرادة، لا ريب في صحتها في الجملة، وأنها إذا كانت على منهاج الأنبياء أفضت إلى رضوان الله؛ لكن عليك أن تفرق بين الآيات وبين القياس..."[1].

ويسير ابن تيمية على هدي القرآن والسنة، ومنهج السلف وإجماعهم على أن أصل المعرفة بالله، هو أمر فطري مغروس في النفس وقد حصل بلا واسطة، أو تأثير من خارج[2]؛ ولكن النظر عبارة عن تبصره وتذكرة لما يعرض على هذه الفطرة من الغفلة والنسيان والجهل، أو انحراف بسبب الشيطان أو عامل آخر من عوامل فساد الفطرة.

= ولد بحران من أعمال تركيا في اليوم العاشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة للهجرة، ويوافق مولده يوم الخامس والعشرين من شهر يناير لعام ١٢٦٣ للميلاد.

اعتنى بالحديث ودراسة الأسانيد، وقد نظر في علم الكلام والفلسفة وبرز في ذلك على أهله، ورد على رؤسائهم وأكابرهم، أمده الله بسرعة الحفظ، وفاق الناس في معرفة الفقه واختلاف المذاهب، وفتاوى الصحابة والتابعين، بحيث إنه إذا أفتى لم يلتزم بمذهب بل بما يقوم دليله عنده، وقد اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، ناظر العلماء ورد على أهل البدع والأهواء وقد جاهد التتار فكان بطلاً شجاعاً في القول والعمل، وقد أوغر بنقده الفرق الدينية والمذاهب الفقهية وأهل الأهواء فتألبوا عليه وسجن غير مرة بالشام ومصر وانتهى به المطاف إلى أن مات مسجونا في قلعة دمشق رحمه الله. وكانت وفاته في وقت السحر ليلة الإثنين العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة للهجرة (٧٢٨هـ) فكان عمره سَبْعًا وستين سنة قضاها في العلم والعمل والجهاد.

من مؤلفاته: درء تعارض العقل والنقل، النبوات، منهاج السنة، بيان تلبيس الجهمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، الرد على المنطقيين، نقض المنطق، الصفدية، الاستقامة، جامع الرَّسَائِل، مجموع الفتاوى.

انظر: ترجمته: شذرات الذهب، ج ٦، ص ٨٢. العقود الدريه ص ٢. الأعلام العليه في مناقب ابن تيمية، ص ١٨. البداية والنهاية، ج١٣، ص٨٤؛ الكامل في التاريخ، ج ١٢، ص ٣٥٨؛ أسماء مؤلفات ابن تيمية، لابن القيم، ص ٨ - ٢٩.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥٣١.

قال ابن تيمية:

"... فيكون كماقال تعالى: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾[1] تبصرة: إذا قدر أنه مس طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه أو لا، فإذا رأى آياته المستلزمه لوجوده، كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف..."[2].

ويرى ابن تيمية أن الأدلة نوعان:

- أقيسة

- وآيات

ثم يفرق بين آيات الله القولية والفعلية التي تدل على ربوبيته، وبين الأقيسة. ثم يفضل الآيات على الأقيسة؛ لأن الآيات تدل عليه سبحانه وتهدي إلى معرفته جل وعلا. وأما الأقيسة فلا تدل على معنى معين، وإنما تدل على معنى كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وقد وضح - رحمه الله - هذا المعنى بقوله:

" ... إذا قيل: هذا محدث. وكل محدث فله محدِث قديم، أو: كل ممكن فلابد له من واجب، فإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه لا يدل على عينه، بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه.

فإذا قدر أنه عرف أنه واحد لا يقبل الشركة، فإنه لم تعرف عينه، فلابد أن تعرف عينه بغير هذه الطريق، والآيات تدل على عينه، لكن كون الآية دليلاً على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل، إذ لو لم تعرف عينه لم يعرف أن هذه الآية مستلزمة لها.

فعلم أنه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه، بحيث يميز بينه وبين ما سواه ..."[3].

وإذا كانت المعرفة تحصل بالفطرة، فما دور النظر في الدليل إذن؟.

إن النظر في الدليل يذكر بمعرفة سابقة كمن ذكر بشيء فتذكره بعد النسيان وكذلك فإن تظافر الأدلة، وكثرتها على مدلول واحد يزيد العلم بالمدلول ويثبت اليقين

---

(١) سورة ق، آية ٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥٣١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥٣٢.

به، أو أن النظر يؤكد العلم، يقول ابن تيمية:

"... إن النظر وَكَّدَ ذلك العلم أو أحضره في النفس بعد ذهول النفس عنه، وهذا مما يبين لك أن كثيراً من النظار يظنون أنهم لم يعرفوا ا لله بالطريق المعين من النظر الذي سلكوه، وقد يكون صحيحاً، وقد يكون فاسداً.

- فإن كان فاسداً فهو لا يوجب العلم، وهم يظنون أن العلم إنما حصل به، وهم غالطون؛ بل العلم قد حصل بدونه.

وإن كان صحيحاً، فقد يكون مؤكداً للعلم ومحضراً له، ومبينا له؛ وإن كان العلم حاصلاً بدونه.

هذه الأمور من تصورها حق التصور تبين له حقيقة الأمر في أصول العلم، وعلم أن من ظن أن الأمر الذي يعرفه عامة الخلق، وهو أجل المعارف عندهم، من حصره في طريق معين لا يعرفه إلا بعضهم كان جاهلاً، لو كان ذلك الطريق صحيحاً، فكيف إذا كان فاسداً ..."[1].

ويذكر ابن تيمية[2] النوع الثاني من الأدلة الدالة على الرب - سبحانه - وهي: الآيات القولية والفعلية.

فأما الآيات القولية فتشمل آيات القرآن التي فيها جدال بالحق، وبراهين ساطعة، وأدلة قاطعة، تضطر العقول إلى التسليم والنفوس إلى اليقين. مثل قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا﴾[3].

وقوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[4].

وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[5].

---

(١) المصدر نفسه، ج ٨ ، ص ٥٣٤ - ٥٣٥.

(٢) يراجع: تلبيس الجهمية، ج ٢، ص ٤٧٤.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٤١.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٨٩.

(٥) سورة محمد، الآية ٢٤.

وقوله: ﴿وصرفنا الآيات لعلهم يرجعون﴾[1].

وقوله: ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾[2]

وقوله: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[3].

وأما الآيات الفعلية فتشمل النظر والتفكر في آيات الله ومخلوقاته التي بثها في الآفاق، وفي الأنفس بصائر ودلائل تدل على وجوده، وأكبرها السموات والأرض، وأعظمها الليل والنهار والشمس والقمر، كما قال سبحانه: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[4].

وقوله سبحانه: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنْ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ أَفَرَأَيْتُمْ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾[5].

قال ابن تيمية:

"... فالآيات الدالة على الرب – تعالى –: آياته القوليَّة التي تكلم بها كالقرآن، وآياته الفعلية التي خلقها في الأنفس والآفاق، تدل عليه وتحصل بها التبصرة

---

(١) سورة الأحقاف، الآية ٢٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٤٦.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٦٥.

(٤) سورة الذاريات، الآية ٢٠، ٢١.

(٥) سورة الواقعة، الآية ٥٧ – ٧٤.

والذكرى، وإن كان الرب – تعالى – قد عرفته الفطرة قبل هذا، ثم حصل لها نوع من الجهل، أو الشك، أو النسيان، ونحو ذلك . . ."[1].

ويرد ابن تيمية – رحمه الله – على الذين زعموا أن أهل السنة أعرضوا عن النظر والتدبر والتفكر والاستدلال، وأهملوا دلالة العقل، واعتمدوا على التقليد؛ فيقول رحمه الله:

" . . . ومن العجب: أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة، أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل. وربما حكى انكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم.

– فيقال لهم: ليس هذا بحق، فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم. والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها: أنه أنكر ذلك؛ بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك.

ولكن وقع اشتراك في لفظ "النظر" و "الاستدلال" ولفظ "الكلام" فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال . . ."[2].

ومما سبق يتضح لنا أن النقد يتوجه إلى أولئك المتكلمين الذين زعموا أن معرفة الله نظرية، ولا سبيل لتحصيلها إلا بالنظر والاستدلال، ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد، ثم أوغلوا في هذا الرأي إلى درجة الغلو؛ حيث اختلفوا في إيمان من لم ينظر؛ بل بلغ بهم التعصب إلى القول بأن من لم يعرف الله بالطرق التي وضعوها، والأدلة التي ابتكروها لا يصح إيمانه ويحكي ابن تيمية هذه البدعة ويرد عليها بقوله:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص ٥٣٣ – ٥٣٤.

(٢) نقض المنطق، ص ٤٧.

"... المشهور عند النظار أن العلم بالصانع إنما يحصل بالنظر والاستدلال، وهو ترتيب الأقيسة العقلية ..."[1].

ويجيب عن ذلك بقوله:

"... ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم؛ بل هذا قول محدث في الإسلام ابتدعه متكلموا المعتزلة ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمهم، وقد نازعهم في ذلك طوائف من المتكلمين، ...، ...، ...، وقالوا: بل الاقرار بالصانع فطري ضروري بديهي لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال؛ بل قد يقولون يمتنع أن يحصل بالقياس والنظر، وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والعامة وغيرهم؛ بل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والإقرار به لا يقف على هذه الطرق التي يذكرها أهل طريقة النظر؛ بل بعض هذه الطرق لا تفيد عندهم المعرفة فضلاً عن أن يكون الله لا يقر به مقر، ولا يعرفه عارف إلا بالطريقة المشهورة له من إثبات حدوث العالم بحدوث صفاته مع دعواهم أن الله لا يعرف إلا بهذه الطريقة ..."[2].

ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين النظر الشرعي الذي حث عليه القرآن وبين النظر في الأقيسة العقلية والاستدلال بالمناهج الكلامية التي تكلف المتكلمون أيما تكلف في وضع مقدماتها، وتفننوا في دفع ما يرد عليها من معارضات، ثم زعموا أن هذه الطريقة واجبة في الدين؛ بل زعموا أن النظر فيها أول الواجبات يقول ابن تيمية – رحمه الله –:

"... وإيجاب النظر مطلقاً غير إيجاب النظر في الطريق المعين، طريقة كون الأعراض حادثة وهي لازمة للأجسام[3]، فإن هذه لا يقول بوجوبها على المسلمين أحد

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ص ٤٧٣.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ج ٢، ص ٤٧٣.

(٣) سيأتي إن شاء الله نقد هذه الطريقة بالتفصيل ص ٤٤٦ ـ ٤٦٣ من هذا البحث.

من أئمة المسلمين، الذين يعرفون ما جاء به الرسول ﷺ ويتبعونه، إذْ كان معلوما بالاضطرار لكل من عرف ذلك أن الرسول ﷺ لم يوجب النظر في هذه الطريقة، بل ولا دل على صحتها، بل ما أخبر به يناقض موجبها، وهي وإن جعلها من جعلها من أهل الكلام المحدث أصلاً في معرفة الصانع وصفاته، وصدق رسله، فهي عند التحقيق تناقض معرفة الصانع، ومعرفة صفاته وصدق رسله . . ."[1].

فالشهادتان هما أصل الدين وحقيقته؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

" . . . فمعنا أصلان عظيمان:

- أحدهما: أن لا نعبد إلا ا لله.

- والثاني: أن لا نعبده إلا بما شرع، لا نعبده بعبادة مبتدعة.

وهذان الأصلان هما تحقيق (شهادة أن لا إله إلا ا لله، وأن محمداً رسول ا لله) . . ."[2].

وعلى هذا فأصل الدين وحقيقته هو الإيمان بالوحدانية، والإيمان بالرسالة، أي شهادة أن لا إله إلا ا لله، وشهادة أن محمداً رسول ا لله عن علم ويقين وإخلاص وعمل.

يقول ابن تيمية:

" . . . فهذا أصل عظيم، على المسلم أن يعرفه؛ فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة: شهادة أن لا إله إلا ا لله، وأن محمداً رسول ا لله"[3].

ويرى ابن تيمية أن المتكلمين: معتزلة وأشاعرة وغيرهم قد وقعوا في الاخلال بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، وهم يحسبون أنهم في غاية التوحيد والتحقيق، والعلم والمعرفة؛ ذلك بأن المتكلمين غاية بحثهم وثمرة جهدهم من الأدلة على حدوث العالم، وإثبات وجود الصانع هو الوصول إلى أن لهذا الكون خالقاً. وليس هذا المطلوب هو

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٥٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٣٣٣.

(٣) الرسالة التدمرية، ص ١٢٣.

غاية التوحيد. بل يبقى تحقيق توحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات[1].

قال ابن تيمية:

"... فإقرار المشرك بأن الله رب كل شيء، ومليكه، وخالقه: لا ينجيه من عذاب الله، إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو.

وأن محمداً رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. فلابد من الكلام في هذه الأصلين:-

الأصل الأول: "توحيد الألوهية" فإنه سبحانه أخبر عن المشركين ...، ...، بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله، يدعونهم ويتخذونهم شفعاء بدون إذن الله، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2] فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء شفعاء مشركون. ...، ...، ...

ومن تحقيق التوحيد: أن يعلم أن الله – تعالى – أثبت له حقاً لا يشركه فيه مخلوق؛ كالعبادة والتوكل، والخوف والخشية، والتقوى، كما قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾[3].

الأصل الثاني:

حق الرسول – ﷺ –.

فعلينا أن نؤمن به ونطيعه ونتبعه، ونرضيه ونحبه ونسلم لحكمه، وأمثال ذلك، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾[5]. ...، ...، ...، ...

---

(١) يراجع: التدمرية، ص ١١٥ – ١٢١.

(٢) سورة يونس، الآية ١٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٢٢.

(٤) سورة النساء، الآية ٨٠.

(٥) سورة التوبة، الآية ٦٢.

وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾(١).

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾(٢) ..."(٣).

وبناء على ما سبق فإن دلائل الكتاب والسنة، وأحداث السيرة كلها تدل على أن أول واجب يجب على المكلف هو الشهادتان، وليس النظر، أو القصد إلى النظر، أو الشك.

قال ابن تيمية:

"... ولهذا كان المحققون على أن الشهادتين أول واجبات الدين، كما عليه خلّص أهل السنة ..."(٤).

ويحدد ابن تيمية الاعتقاد الذي يجب على المكلف.

- ويحدد العلم الذي يجب عليه تعلمه.

- وما هو العلم المرغب فيه؟

فيبين أن الذي يجب على المكلف اعتقاده فيه إجمال وتفصيل.

أما الاعتقاد المجمل "... فإنه يجب على المكلف أن يؤمن بالله ورسوله، ويقر بجميع ما جاء به الرسول: من أمر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما أمر به الرسول ونهى؛ بحيث يقر بجميع ما أخبر به وما أمر به، فلابد من تصديقه فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر ..."(٥).

- وأما الاعتقاد المفصل فيجب على "... كل مكلف أن يقر بما ثبت عنده؛ من أن الرسول أخبر به وأمر به، وأما ما أخبر به الرسول ولم يبلغه أنه أخبر به؛ ولم يمكنه العلم بذلك؛ فهو لا يعاقب على ترك الاقرار به مفصلا، وهو داخل في إقراره بالمجمل

---

(١) سورة النساء، الآية ٦٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٣١.

(٣) الرسالة التدمرية، ص ١٢٤ - ١٢٩.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٧٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٧.

العام، ثم إن قال خلاف ذلك متأولا كان مخطئاً يغفر له خطأه؛ إذا لم يحصل منه تفريط ولا عدوان.

ولهذا يجب على العلماء من الاعتقاد ما لا يجب على آحاد العامة، ويجب على من نشأ بدار علم وإيمان من ذلك مالا يجب على من نشأ بدار جهل. وأما ما علم ثبوته بمجرد القياس العقلي دون الرسالة، فهذا لا يعاقب إن لم يعتقده ..."[1].

ويبين ابن تيمية العلم الذي يجب على المكلف تعلمه، فذلك العلم يتنوع ".

قال: "... فإنه يجب على كل مكلف أن يعلم ما أمر ا لله به، فيعلم ما أمر بالإيمان به وما أمر بعلمه؛ بحيث لو كان له ما تجب فيه الزكاة لوجب عليه تعلم علم الزكاة، ولو كان له ما يحج به، لوجب عليه تعلم علم الحج، وكذلك أمثال ذلك.

ويجب على عموم الأمة علم جميع ما جاء به الرسول ﷺ بحيث لا يضيع من العلم الذي بلغه النبي ﷺ أمته شيء، وهو ما دل عليه الكتاب والسنة؛ لكن القدر الزائد على ما يحتاج إليه المعين فرض على الكفاية: إذا قامت به طائفة سقط عن الباقين..."[2].

ويوضح ابن تيمية العلم المرغّب فيه جملة، "... فهو العلم الذي علّمه النبي ﷺ أمته؛ لكن يرغب كل شخص في العلم الذي هو إليه أحوج؛ وهو له أنفع، وهذا يتنوع؛ فرغبة عموم الناس في معرفة الواجبات، والمستحبات من الأعمال والوعد والوعيد أنفع لهم. وكل شخص منهم يرغب في كل ما يحتاج إليه من ذلك، ومن وقعت في قلبه شبهة فقد تكون رغبته في عمل ينافيها أنفع من غير ذلك ..."[3].

والحق أن المتكلمين أخطأوا حينما أوجبوا النظر على كل أحد توصلاً لمعرفة ا لله بحجة أن معرفة ا لله عند المعتزلة لا تحصل إلا بدليل العقل، وأن جميع الشرائع من فعل وقول لاتجب إلا بعد معرفة ا لله ومعرفة ا لله لا تحصل إلا بالنظر، ومن ثم زعموا أن

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٢٨، ٣٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٢٩.

النظر أول الواجبات العقلية؛ وإلا يلزم إفحام الأنبياء. إذ يقول المكلف لا انظر ما لم يجب عليَّ النظر؛ ولا يجب النظر إلا بعد ثبوت الشرع، ولا يثبت صدق الرسول وثبوت الشرع إلا بعد النظر[١].

وكذلك قال بعض الأشاعرة معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، ولو حصلت بغيره لسقط التكليف بها[٢].

- فيقال معرفة الله عند من سلمت فطرته تحصل بديهة وضرورة فطرة غرسها الله في نفس كل مولود. "... وليس فيما قص الله علينا من أخبار الرسل أن منهم أحداً أوجبها؛ بل هي حاصلة عند الأمم جميعهم. ولكن أكثر الرسل افتتحوا دعوتهم بالأمر بعبادة الله وحده دون ما سواه كما أخبر الله عن نوح، وهود، وصالح، وشعيب. وقومهم كانوا مقرين بالخالق؛ لكن كانوا مشركين يعبدون غيره، كما كانت العرب الذين بعث فيهم محمد ﷺ ..."[٣].

ويؤكد هذا المعنى بقوله:

"... والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداء، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه ..."[٤].

ويتصدى ابن تيمية بنقده إلى أولئك المتكلمين الذين أوجبوا النظر في دليل الحدوث، وسائر طرقهم الكلامية على كل أحد، وزعموا أن معرفة الله لا تحصل إلا بهذا النظر.

يقول ابن تيمية:

" ... والمقصود هنا أن هؤلاء الذين قالوا: معرفة الرب لا تحصل إلا بالنظر ثم قالوا: لا تحصل إلا بهذا النظر، هم من أهل الكلام الجهمية القدرية ومن تبعهم. وقد

---

(١) يراجع: المواقف، ص ٣٢.

(٢) يراجع: الشامل في أصول الدين، ص ١١٦، ١١٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٣٢.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٦.

اتفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم، على خطأ هؤلاء في إيجابهم هذا النظر المعين، وفي دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه. إذ قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه لم يوجب هذا على الأمة ولا أمرهم به؛ بل ولا سلكه هو ولا أحد من سلف الأمة في تحصيل هذه المعرفة ...."[١].

وذلك لأن معرفة الله في حق أكثر الناس تدرك بمقتضى الفطرة السليمة التي فطر الله الخلق عليها، فلا يحتاجون إلى نظر واستدلال وتفكر.

ولكن تلك الفطرة قد يعرض لها من الأسباب ما يفسدها، ويحرفها عن الحق والتوحيد إلى الشرك، أو الإلحاد، أو اليهودية، أو النصرانية وحينئذ تكون تلك الفطرة فطرة مريضة تحتاج إلى علاج يردها إلى الحق. وعلاجها يكون: بعرض الأدلة، والبراهين الباهرة التي بثها الله في الآفاق وفي الأنفس للدلالة على وجوده – سبحانه –.

قال ابن تيمية:

"... إن الاقرار بالخالق فطري ضروري، في جبلات الناس؛ لكن من الناس من فسدت فطرته، فاحتاج إلى دواء، بمنزلة السفسطة التي تعرض لكثير من الناس في كثير من المعارف الضرورية، ...، ...، وهؤلاء يحتاجون إلى النظر، وهذا الذي عليه جمهور الناس: أن أصل المعرفة قد يقع ضرورياً فطرياً، وقد يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال..."[٢].

ونستخلص – من هذا النص – أن ابن تيمية لا يمنع النظر مطلقاً؛ بل يرى أن الحاجة قد تكون إليه ماسة، وذلك عند فساد الفطرة، حينئذ يكون النظر بمثابة العلاج لتلك الفطرة المريضة، التي انحرفت عن جادة الصواب.

يقول ابن تيمية:

"... وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر، وقالوا: لا يحصل العلم إلا به مطلقاً، أخطأوا. والذين قالوا: لا حاجة إليه بحال، بل المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل

(١) مجموع الفتاوى، ج١٦، ص ٣٣٠.

(٢) جامع الرسائل، المجموعة الأولى، ص ١٤.

حال أخطأوا، بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال . . . "[١].

ويرى ابن تيمية أن القرآن قد جاء بالحق الذي لا يقبل النقيض وأقام الأدلة العقلية البرهانية الموصلة إلى الحقائق القطعية في المعرفة واستخدم الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة[٢].

قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٣] وهو يجادل بالحق، ويدفع معارضات الخصوم؛ كما قال تعالى:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[٤].

يقول ابن تيمية:

" . . . والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق. . . .، . . .، . . . .

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحق باطلاً، كما في البدن إذا فسد أو مرض فإنه يجد الحلو مرا، ويرى الواحد اثنين، فهذا يعالج بما يزيل مرضه.

والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض . . . "[٥].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٠٣، ٣٠٤.
(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٠٤، ٣٠٥.
(٣) سورة الزمر، الآية ٢٧.
(٤) سورة الفرقان، الآية ٣٣.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٠٦.
ثم يراجع: النبوات، ص ٤٠.
ثم مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٧٢.
ثم مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٢٤.

وهكذا نجد أن ابن تيمية يقرر أن معرفة الله ضرورية بديهية فطرية، وذلك في حق من سلمت فطرته من الانحراف؛ إلا أنه لا يقف عند هذا المدى؛ بل يرى أنه إذا فسدت الفطرة فإنها تعالج بإقامة الأدلة والنظر فيها، وليست الأدلة هي أدلة المتكلمين، كدليل الحدوث وغيره التي أوجبوها على كل أحد؛ بل جعلوها أول واجب على المكلف وإنما هي أدلة القرآن التي هي عقلية ونقلية في آن واحد.

ويرى ابن تيمية أن إيجاب المتكلمين للنظر في دليل معين، وجعله أول واجب، قول مبتدع في الدين يخالف ما جاء به القرآن؛ ذلك بأن: "... القرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال..."[١]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٨.

الفصل الثاني
التقليد في أصول الدين

وتحته ستة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف أصول الدين.
- المبحث الثاني: تعريف المقلد.
- المبحث الثالث: حكم إيمان المقلد عند المعتزلة.
- المبحث الرابع : حكم إيمان المقلد عند الأشاعرة.
- المبحث الخامس: جوانب التأثير في مسألة إيمان المقلد.
- المبحث السادس: النقـــــد.

المبحث الأول

تعريف أصول الدين

المبحث الأول

تعريف أصول الدين

- أصول الدين عند المعتزلة.
- أصول الدين عند الأشاعرة.
- أثر المعتزلة على الأشاعرة.
- تعقيب ابن تيمية على تقسيم الدين إلى أصل، وفرع.

المبحث الأول
تعريف أصول الدين

قبل أن أوضح حكم التقليد، والمقلد في أصول الدين عند كل من المعتزلة والأشعرية – أريد أن أوضح ما يندرج تحت مسمى أصول الدين من مسائل، لنعرف ماهي المسائل التي لايجوز التقليد فيها.

أصول الدين عند المعتزلة:

إذا رجعنا إلى المعتزلة نجد أنهم أطلقوا أصول الدين على أصلين، أو أربعة، أو خمسة.

ومع أنه قد اختلفت عبارات القاضي عبد الجبار في عد تلك الأصول؛ إلا أنه بالرغم من ذلك الاختلاف يمكن الجمع بينها: فتارة أطلق أصول الدين على أصلين اثنين، وهما:

- التوحيد.
- والعدل. وبقية الأصول داخل فيها[1].

وتارة جعل أصول الدين أربعة[2]، هي:

- التوحيد.
- والعدل.
- والنبوات.
- والشرائع. وجعل ماعدا ذلك من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلاً في الشرائع.

وتارة جعل القاضي عبد الجبار أصول الدين مسمى يندرج تحته خمسة أمور[3]:

---

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣، ١٢٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣.

- التوحيد.
- والعدل.
- والوعد والوعيد.
- المنزلة بين المنزلتين.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أصول الدين عند الأشاعرة:

لقد وضح الإمام الغزالي مذهب الأشاعرة عندما قسم العلوم إلى:

ضرورية ونظرية.

وقسم النظريات إلى نوعين:

أ - ظنية.

ب - وقطعية.

وقسم القطعيات إلى ثلاثة أقسام:

١ - كلامية.

٢ - أصولية.

٣ - فقهية.

ويقصد بالكلامية العقليات المَحْضَةِ، ويزعم أن الحق فيها واحد؛ وأن من أخطأ الحق فيها فهو آثم.

ويدخل فيها:

حدوث العالم، إثبات وجود الله، ومعرفته، وإثبات صفاته وما يجب في حقه، وما يجوز عليه، وما يجب نفيه عن الله من صفات النقص التي لا تليق به سبحانه، وَبِعْثَةِ الرسل، وتصديقهم بالمعجزات وكل ما من شأنه إثبات النبوات، وتمييز المعجز عن السحر، وجواز الرؤية، واعتقاد أن الله خالق أفعال العباد، وأن قدرته شاملة لجميع الكائنات، وأنه - سبحانه - مريد لكل شيء الطاعة والمعصية، والحسنة والسيئة، والنعمة والمصيبة ماشاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن الله عالم بما كان، وما هو كائن،

وما سيكون، ويشمل سائر المسائل المتعلقة بالرد على أهل الأهواء والبدع من المعتزلة، والخوارج، والروافض، والمبتدعة.

أثر المعتزلة على الأشاعرة:

ويتأثر الغزالي بالمعتزلة إلى حد ما حيث يعرف المسائل العقلية بأنها المسائل العقلية المحضة التي يصح للناظر أن يدرك حقيقتها بنظر العقل قبل ورود الشرع[1]. وهنا نجده يقول:

"... وحد المسائل المحضة ما يصح للناظر درك حقيقتها بنظر العقل قبل ورود الشرع فهذه المسائل الحق فيها واحد. ومن أخطأه فهو آثم فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان با لله ورسوله فهو كافر.

وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة ا لله – عز وجل – ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات وأمثالها فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضل.

ومخطئ من حيث أخطأ الحق المتيقن.

ومبتدع من حيث قال قولاً مخالفاً للمشهور بين السلف؛ ولا يلزم الكفر ..."[2].

ونستخلص – مما سبق – أن مسمى أصول الدين يشمل عند المعتزلة والأشاعرة المسائل التالية:

معرفة ا لله بوحدانيته، وصفاته، وتنزيهه، ورؤيته، ومعرفة الرسل بآياتهم، والإيمان وما يتعلق به من الأسماء والأحكام، ووعد ا لله وعيده، وأفعاله، وبالجملة كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهي من الأصول، ويلحق بها الرد على أهل الأهواء والبدع من المخالفين.

---

(١) يراجع: المستصفى، ج ٢ ص ٣٥٧، ٣٥٨.

(٢) نفس المصدر، والجزء، ص ٣٥٨.

وقد اصطلح المتكلمون على أن الدين قسمان: أصل وفرع، فالمعرفة أصل وهي موضوع أصول الدين، والطاعة فرع وهو موضوع علم الفقه[١].

تعقيب ابن تيمية على تقسيم الدين إلى أصل وفرع:

لقد بين شيخ الإسلام أن هذا التقسيم تقسيم مبتدع وليس شرعي، فإن الدين الذي جاء به محمد ﷺ يشمل ثلاث مراتب هي:

الإيمان، والإسلام، والإحسان.

وأن لفظ الإيمان يشمل فعل الطاعات وترك المحرمات، فيدخل فيه كل ما أمر ا لله به، ونهى عنه سواء كان متعلقاً بالمسائل العلمية أو العملية فكلها تدخل في مسمى الإيمان.

وأعمال الجوارح تدخل في مسمى الإيمان ومسمى الدين عند أهل السنة والجماعة سواء كانت عبادات، أو معاملات أو نحوها.

وكذلك التصديق بالمسائل العلمية كالإيمان با لله، ورسله، وملائكته، وكتبه، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، فهذه كلها تدخل في مسمى الإيمان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه ا لله –:

"... فإن الإيمان وإن كان اسما لدين ا لله الذي أكمله بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾[٢] وهو اسم لطاعة ا لله، وللبر وللعمل الصالح، وهو جميع ما أمر ا لله به، فهذا هو الإيمان الكامل التام.

وكماله نوعان:

– كمال المقربين وهو الكمال بالمستحب.

– وكمال المقتصدين وهو الكمال بالواجب فقط ..."[٣].

---

(١) يراجع: الملل والنحل، ج ١ ص ٤١.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٩٣.

وعلى هذا فالأعمال كلها داخلة في مسمى الإيمان والطاعات شعب من شعب الإيمان.

وتقسيم الدين إلى أصول وفروع مقدمة لبدعة المرجئة الذين أخرجو الأعمال عن مسمى الإيمان، وقد وافقهم على ذلك الأشاعرة.

ونستخلص – مما سبق – أن ابن تيمية يرى أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع هو اصطلاح محدث، ومخالفة لمذهب السلف؛ ولهذا كان الإيمان – عند أهل السنة – قولاً، وعملاً، ونية، واتباع السنة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله –:

"... فمن الناس من يسمي العلم والاعتقاد والحكم والقول الخبري التابع: علم الأصول، وأصول الدين، ...، ...، ...

ويسمى النوع الآخر: علم الفروع؛ وفروع الدين، وعلم الفقه والشريعة، ونحو ذلك من الأسماء. وهذا اصطلاح كثير من المتفقهة، والمتكلمة المتأخرين.

ومن الناس من يجعل أصول الدين اسما لكل ما اتفقت فيه الشرائع مما لا ينسخ ولا يغير، سواء كان علمياً أو عملياً، سواء كان من القسم الأول أو الآخر؛ حتى يجعل عبادة الله وحده ومحبته وخشيته ونحو ذلك من أصول الدين.

وقد يجعل بعض الأمور الاعتقادية الخبرية من فروعه، ويجعل اسم الشريعة ينتظم العقائد والأعمال ونحو ذلك.

وهذا اصطلاح غلب على أهل الحديث، ..."[١].

ويؤكد هذا المعنى – رحمه الله – بقوله:

"... فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق، وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية، أو العملية. هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام.

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٣٤.

وما قسموا المسائل: إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها، ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها.

فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول، وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة، ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض ..."[1].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٢٣، ص ٣٤٦.

المبحث الثاني
تعريف المقلد

نريد أن نعرف بادئ ذي بدء التقليد، ومن هو المقلد، وماهي المسائل التي يشملها مسمى أصول الدين، ثم ما حكم التقليد فيها.

تعريف التقليد عند المعتزلة:

عرف القاضي عبد الجبار التقليد بأنه: "... قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة، وبينه، حتى يجعله كالقلادة في عنقه، وما هذا حَالُهُ لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم..."[١].

والمقلد هو: من أعرض عن النظر والاستدلال، وأهمل دلالة العقل، وقبل قول غيره دون حجة أو برهان.

ولكن القاضي عبد الجبار لا يرى أن تقليد المكلف للرسول ﷺ داخل في باب التقليد؛ لقيام المعجزة دليلاً قاطعاً على صدقه، وهنا يقول: "... فإن قيل: ألستم جوزتم تقليد الرسول، فقد دخلتم فيما عبتم علينا.

– قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً؛ لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينه، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه"[٢].

وكذلك تقليد العامي للعالم في الفروع ليس بتقليد، لقوله تعالى:
﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣]؛

ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع للعالم فلا يكون تقليداً، وذلك لا يكون إلا في الفروع وفيما يكون طريقه الاجتهاد بخلاف الأصول فلا يصح قياسها على

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٣) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ٧.

الفروع[1].

ونستخلص – مما سبق – أن القاضي يرى أن التقليد في أصول الدين لا يجوز؛ لأن "... معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل..."[2].

تعريف التقليد عند الأشاعرة:

يرى إمام الحرمين الجويني أن المقلد هو من قبل قول غيره دون حجة، ويذهب إلى أبعد من هذا حيث يرى أن المقلد هو من قبل قول الرسول دون أن يعلم حدوث العالم بالدليل، وإثبات الباري بالأدلة، وصفاته، وما يجب في حقه وما يستحيل عليه، ودون أن يعرف بالنظر والاستدلال جواز العصمة، وينظر في المعجزة.

فمن عرف ذلك بالنظر والاستدلال فهو عالم، ومن عداه فهو مقلد، وقد وضح هذا المعنى بقوله:

"... الخلائق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلدون، ومن قبل قول رسول الله ﷺ منهم، فهو مقلد، فإن قوله – عليه السلام – لا يكون حجة لذاته، والمعجزة وإن قامت، فلا تفيد كونها حجة ما لم يُقدم عليه العلم بالمرسل، فإذاً كل من نظر فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، فعلم وجود الصانع وصفاته، ثم انحط إلى النبوات، فأدرك جواز العصمة، ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم، ومن عداه ممن يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام، فهو مقلد تحقيقا ..."[3].

ويرى إمام الحرمين:

أن اعتقاد المقلد من غير دليل عقلي، من جنس الجهل.

قال إمام الحرمين:

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

ثم يراجع: المحيط بالتكليف، ص ٣١.

ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ١٢٣ - ١٢٦.

(٣) البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٥٨.

"... عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلي، فهو على القطع من جنس الجهل، وبيان ذلك بالمثال: أن من سبق إلى عقده أن زيداً في الدار، ولم يكن فيها، ثم استمر العقد، فدخلها زيد، فحال المعتقد لا يختلف وإن اختلف المعتقد..."(١).

ويرى إمام الحرمين أن المصيب في أصول الدين واحد؛ ولهذا يقول: "... قد اضطرب الأصوليون في أن المجتهدين في المظنونات وأحكام الشريعة مصيبون على الإطلاق؟ أم المصيب منهم واحد؟ وهذا بعد إطباقهم على أن المصيب فيما اختلف فيه اجتهاد المجتهدين في المعقولات، وقواعد العقائد واحد، والباقون على الزلل والخطأ..."(٢).

ويؤكد الإمام الغزالي هذا المعنى حيث يرى: أن المقلد هو من اعتقد الشيء من غير دليل، ومن صدق رسول الله دون النظر في دليل حدوث العالم، وإثبات وجود الله ودون النظر في المعجزة التي تدل على صدقه في دعواه، كل ذلك يصدق عليه أنه مقلد.

وكذلك من اعتقد الشيء على ماهو به دون دليل فاعتقاده هذا ليس علماً؛ بل ظناً وتقليداً ومتابعة لأهل الشريعة.

وقد بين الغزالي من هو المقلد مع كونه يرى أن اتباع قول الرسول حجة وليس تقليداً: وهنا يقول: "... والمختار عندنا: أن جملة أصحاب الملل لم يتحصلوا من أعمالهم، وعقائدهم إلا على تقليد ...، ...، ...

فمن صدق رسول الله ﷺ فهو مقلد؛ إذ لا يدرك صدقه ضرورة، وكيف يعلم صدقه، ولا يعلم بقوله وجود مُرْسِله نعم!! لو ترتب الناظر، وافتتح – أولاً – نظره في حدوث العالم، وإثبات الصانع، وانحدر إلى اثبات النبوات، وتصديق النبي، فهو عارف، وليس بمقلد، ويندر من يوفق له، ومعظم الناس تلتزم الشرع من نفس الشرع، فهي مقلدة الشرع؛ ولكن يراعى أدب الشرع في الاطلاق فيسمى قوله – عليه السلام –

(١) البرهان في أصول الفقه، ج١، ص ١٢١.
(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣١٦.

حجة، ويسمى اتباع المجتهد تقليداً ..."[1].

هذا، وقد عرف الغزالي التقليد – في مقام آخر – بقوله:

"... هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول، ولا في الفروع..."[2].

والمقلد عند سعد الدين التفتازاني هو من "... نشأ على شاهق جبل – مثلاً – ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض، فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر..."[3].

ولايعد مقلداً من نشأ في ديار الإسلام من الأمصار، والقرى، والصحاري، وتواتر عنده حال النبي ﷺ وما جاء به من المعجزات، ولا الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار فإن هؤلاء كلهم من أهل النظر والاستدلال[4].

---

(١) المنخول من تعليقات الأصول، ص ٤٧٣.

(٢) المستصفى، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٣) شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ج ٥، ص ٢٢٣.

(٤) ينظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

المبحث الثالث

حكم إيمان المقلد عند المعتزلة

ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن التقليد ليس طريقاً للعلم با لله، وإنما يجب أن نعرف ا لله بالنظر والاستدلال؛ لأنه سبحانه لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة[1].

وقد استدل على بطلان التقليد بأدلة، منها:

١ – أن المقلد لا يخلو حاله من أن يقلد أصحاب المذاهب جملة، أو أنه لا يقلد واحداً منهم.

ولا معنى لتقليد بعضهم دون بعض؛ لأنه لا مزية لأحدهم يختص بها عن الآخر.

ولا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب؛ لأن ذلك يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادة فيصبح العالم – مثلاً – قديماً وحادثاً، ....

فلم يبق إلا ترك تقليدهم جميعاً، وعدم تقليد واحد منهم، والاعتماد على النظر والاستدلال[2].

٢ – ومما اعتمد عليه القاضي عبد الجبار في بيان فساد التقليد أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد، بأن يكون جهلاً قبيحاً، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الإقدام على اعتقاد يعلم علما قاطعاً أنه جهل قبيح[3].

٣ – ومما يعتمد عليه في بيان فساد التقليد هو: أن المقلد لا يخلو:

– إما أن يقلد العالم.

أو غير العالم.

ولا يجوز أن يقلد غير العالم.

فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم.

---

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠ – ٦١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليداً.

أو بطريقة أخرى.

ولا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى ما لا يتناهي من المقلدين ومقلدي المقلدين، وهذا محال.

وإن علمه بطريقة أخرى فلا يخلو:

إما أن يعلمه بالضرورة.

أو بالنظر والاستدلال.

ولايجوز عند المعتزلة معرفة الله بالفطرة؛ ولأنه كان يجب أن يشارك أحدهما الآخر فيه.

فلم يبق إلا أن يعلم ما علمه بالنظر والاستدلال. وهذا يبين فساد التقليد[1].

٤ - فإن قيل نقلد الزهاد والعباد، فلتقليدهم مزية على تقليد غيرهم.

- قيل ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق، "... ولهذا فإنك تجد كثيراً من رهبانية النصارى قد بلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل..."[2].

فلم يبق إلا الاعتماد على النظر والاستدلال... .

٥ - فإن قيل نقلد الأكثرين فللكثرة مزية.

- قيل ليست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل ولهذا ذم الله الأكثرين[3] بقوله: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[5].

وقال ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[6].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٢، ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦١، ٦٢.

(٤) سورة الزخرف، الآية ٧٨.

(٥) سورة المائدة، الآية ١٠٣.

(٦) سورة الدخان، الآية ٣٩.

وقد مدح ا لله الأقلين بقوله عز وجل: ﴿وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾[١].

وقوله: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[٢].

وقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[٣].

وبهذا يقرر القاضي عبد الجبار: فساد التقليد، ووجوب الإعتماد على النظر والاستدلال[٤].

ويرى القاضي عبد الجبار أنه يلزم المكلف معرفة الأصول الخمسة، ولا فرق بين العالم والعامي إلا من حيث أن العالم يعرفها تفصيلاً، وأما العامي فيعرفها على وجه إجمالي، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله:

"... ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء، وبين من لايكون كذلك؛ لأن العامي – أيضاً – يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل؛ لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة، ولا على التفصيل لم يتكامل علمه بالتوحيد..."[٥].

ويبين القاضي عبد الجبار صفة معرفة المكلف لتلك الأصول، وأنه يكفيه اعتقادها، وقد وضح ذلك بقوله:

"... ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعني أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها، والمناظرة عليها، وحل الشبه الواردة فيها؛ إذ لو كلفناه ذلك لأدى إلى تكليف ماليس في الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول..."[٦].

ثم شرع في بيان التصويب والتخطئة، فبين حكم من خالف في تلك الأصول

---

(١) سورة ص، الآية ٢٤.

(٢) سورة هود، الآية ٤٠.

(٣) سورة سبأ، الآية ١٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ٦١، ٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٦.

الخمسة وزعم أن:

المخالف في هذه الأصول قد يكون كافراً، وقد يكون فاسقاً، وقد يكون مخطئاً[١].

قال عبد الجبار:

"أما من خالف في التوحيد، ونفى عن ا الله – تعالى – مايجب إثباته وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً ..."[٢].

ثم بين حكم من خالف في أصل العدل؛ فقال:

"أما من أضاف إلى ا الله – تعالى – القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه يكفر – أيضاً ..."[٣].

كذلك بين القاضي عبد الجبار حكم من خالف في الوعد والوعيد؛ فقال:–

"... أما من خالف في الوعد والوعيد، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعد العاصين بالعقاب البته، فإنه يكون كافراً؛ لأنه رد ماهو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ ..."[٤].

وكذلك لو قال: "... إنه – تعالى – وعد وتوعد؛ ولكن يجوز أن يخلف في وعيده؛ لأن الخلف في الوعيد كرم، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى ا الله تعالى.

فإن قال: إن ا الله – تعالى – وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده؛ ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط، أو استثناء لم يبينه ا الله – تعالى – فإنه يكون مخطئاً ..."[٥].

ويتعرض القاضي عبد الجبار لبيان حكم المخالف في الأصل الرابع من أصول المعتزلة وهو المنزلة بين المنزلتين، فمن خالف في هذا الأصل وقال: "... إن حكم صاحب

---

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس[1] وغيرهم، فإنه يكون كافراً، لأنا نعلم خلافه من دين محمد صلى ا لله عليه وآله، والأمة ضرورة"[2].

ويرى القاضي أن المخالف في هذا الأصل إن قال: "... حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاة في ا لله – تعالى – فإنه يكون فاسقاً؛ لأنه خرق إجماعاً مصرحا به، على معنى أنه أنكر مايعلم ضرورة من دين الأمة..."[3].

ويحرر القاضي عبد الجبار في المسألة موضحاً أن المخالف إن فصّل في هذا الأصل، فقال: "... ليس حكمه حكم المؤمن، ولا حكم الكافر؛ ولكن أسميه مؤمنا، فإنه يكون مخطئاً..."[4].

ويوضح القاضي عبد الجبار حكم المخالف في الأصل الخامس، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبيناً أنه "... من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا، وقال: إن ا لله – تعالى – لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً؛ لأنه رد ماهو معلوم ضرورة من دين النبي – صلى ا لله عليه وآله – ودين الأمة.

فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف؛ ولكنه مشروط بوجود الإمام؛ فإنه يكون مخطئاً.

فهذه جملة مايلزم المكلف معرفته من أصول الدين..."[5].

---

(١) نستخلص من هذا النص أن القاضي عبد الجبار يذهب إلى تكفير الخوارج؛ ولكن الإمام علي ابن أبي طالب لم يحكم بكفرهم، وإنما قاتلهم قتال أهل البغي.
وكذلك فإن أهل السنة والجماعة قد غلظوا بدعتهم، وضللوهم؛ ولكن لم يصل الحد إلى التكفير.
يراجع: مجموع الفتاوى ج ٧، ص ٦١٧، ٦١٨؛ المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٨٢، ٤٨٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٦.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

=

وذهب أبوالحسين[1] البصري المعتزلي إلى أنه ليس للعامي أن يقلد في أصول الدين؛ وهي: التوحيد، والعدل، والنبوات.

ويرى أبوالحسين البصري – أيضاً – أنه قد منع ذلك أكثر المتكلمين والفقهاء، وأباح قوم من أصحاب الشافعي التقليد في ذلك؛ لكنهم لم يختلفوا في أنه ليس له أن يقلد في أصول الشريعة كوجوب الصلاة، وأعداد ركعاتها.

ويرى أن الدليل على فساد التقليد في أصول العقائد هو أن المكلف يجب عليه العلم بهذه الأمور؛ والمقلد ليس بعالم؛ لأنه يجوز أن يكون من يقلده مخطئاً، ولا يأمن زلله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن من أباح له التقليد في هذه الأمور وأوجب عليه المعرفة بأصول الدين والشريعة فقد تناقض.

لأن المعرفة بوجوب الصلاة والصيام لا تصح إلا مع المعرفة بصدق من جاء بهما. فإن قلد في صدقه، فقد قلد في وجوب كل ما أخبر بوجوبه. وإن جاز أن يعلم صدقه

= ونستخلص من هذا النص أن القاضي عبد الجبار يتلطف، ويتسامح مع الشيعة الإمامية الإثنا عشريه؛ وهذا يؤكد تأثر المعتزلة بالإمامية في بعض عقائدهم وتأثر الشيعة بالمعتزلة في التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، وغيرها. وقد احتضن الشيعة عقائد المعتزلة، وتبنوا منهجهم، وتأثر بعض المعتزلة بعقيدة الشيعة – إلى حد ما – في الإمامة؛ فمالت إحدى الفرقتين إلى الأخرى.

يراجع:

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٤٢.

في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيق – ج ١، ص ٣٧؛ ص ٦٣؛ ص ١٠٧؛ ص ١٠٨.

(١) هو: أبوالحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، صاحب المعتمد في أصول الفقه، درس ببغداد، وكان جدلاً حاذقاً، فصيحاً، بليغاً، عذب العبارة، وله اطلاع كبير، صاحب التصانيف الكلامية، منها: تصفح الأدلة ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وقد اعتمد الرازي في كتابه المحصول على ما كتبه في المعتمد. وهو من الطبقة الثانية عشر توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربع مئة (٤٣٦).

راجع ترجمته:

المنية والأمل، ص ٩٩ – ١٠٠.

سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٥٨٧، ٥٨٨.

بالتقليد، جاز أن يعلم أصول الشريعة بالتقليد[١].

ويرى أن المجتهدين في الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين؛ لأن هذه الاعتقادات متنافية متضادة، فلا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين كمن يعتقد إثبات الرؤية وآخر ينفيها، فلا يمكن اجتماع الإعتقادات المتنافية، وكيف يكون اعتقاد إثبات الرؤية واعتقاد نفيها صوابين معا، فالمصيب إذن واحد[٢].

---

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٩٤١، ٩٤٢.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨٨، ٩٨٩.

المبحث الثالث

حكم إيمان المقلد عند الأشاعرة

ذكر البغدادي أن من اعتقد أصول الدين تقليداً من غير معرفـة بأدلتها ينظـر في أمره:

١ - فإن ضم إلى ذلك الاعتقاد جواز ورود شبهة عليه، بحيث لا يـأمن أن يتطـرق إلى اعتقاده شبهة، فهو كافر.

٢ - وإن اعتقد الحق، دون معرفة الدليل، واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده، ففيه خلاف بين الأشاعرة:

أ - فمنهم من قال هو مؤمن؛ ولكنه عاص بتركه النظر والاستدلال. وقد اختار البغدادي هذا القول.

ب - ومنهم من قال إن معتقد الحق قد فارق الكفـر؛ لأن الكفـر واعتقـاد الحـق نقيضان لايجتمعان؛ لكنه لا يستحق اسم المؤمن، إلا إذا عـرف الحـق في حـدوث العالم، والتوحيد، وصحة الرسالة، ويكفي دليل لطيف يسير على نحو إجمالي، حتى ولو لم يحسن العبارة عنه؛ وهذا هو اختيار الأشعري، وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يسمه مؤمناً بإطلاق[1].

وقد اشتهر هذا القول عن الأشعري حتى نسب إليـه القـول بـأن إيمـان المقلـد لا يصح[2]. لكن أبا القاسم القشيري أنكر ذلك، وذكر أن هذه المسألة مـن المفتريـات علـى الشيخ أبي الحسن الأشعري[3].

أيضاً نقل الأستاذ أبوالقاسم القشيري: "... أن القول بتكفير العوام من مفتريـات الكرامية على الأشعري..."[4].

---

(١) يراجع: أصول الدين، ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ج ٥، ص ٢١٨.

(٣) ينظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٨.

وتحرير هذه المسألة أن المقلد إذا تلفظ بكلمة الشهادتين وصدق بقلبه[١]، هل يصح إيمانه، أم لا؟.

لقد اختلف الأشاعرة في صحة إيمان المقلد على ثلاثة أقوال:

فبعضهم قال بعدم صحة إيمان المقلد، وكفره.

وبعضهم أجاز إيمان المقلد.

وبعضهم فصل في المسألة.

وسأذكر قول كل فريق:

الفريق الأول:

ذهب هذا الفريق إلى عدم صحة إيمان المقلد، ومنهم القاضي أبوبكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني الذي يرى أن اعتقاد المقلد، اعتقاد لمعتقد على ماهو به مع سكون النفس إلى المعتقد، ثم هو ليس بعلم[٢].

وقد أكد هذا المعنى في مقام آخر عندما ذهب إلى أن المكلف إذا مضى عليه وقت يسعه فيه النظر المؤدي إلى المعارف، ثم هو لم ينظر مع زوال الموانع، ومضى على ذلك حتى اخترمته المنية، فإنه يلحق بالكفرة[٣].

فإن مضى بعض الوقت الذي يسعه فيه بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصراً فاخترمته المنية، فقد تردد قول القاضي أبوبكر الباقلاني في حكمه فقال: "... إنه لايلحق بالكفرة؛ إذ تبين لنا بالآخرة، أنه لو ابتدأ النظر، ما كان له في النظر نظرة، ولكان لا يتوصل إلى مطلبه..."[٤].

ولكنه عاد فقال: "... والأصح الحكم بكفره، لموته غير عالم، مع بدو التقصير

---

(١) الأعمال ليست داخلة في مسمى الإيمان عند الأشاعرة.

(٢) ينظر: الارشاد، ص ١٣.

(٣) ينظر: الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

منه فيما كلف..."[١].

وقال أيضاً: "... والحكم بتكفير من مات في الصورة التي قدمناها..."[٢].

واختار الآمدي في أحد قوليه القول بفساد التقليد، ومنعه في : المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في وجود الله – تعالى – وما يجوز عليه، وما لايجوز، وما يجب له، وما يستحيل عليه، وقد أطال في الرد على من قال بجوازه[٣]؛ وأما في الأبكار فقد قال بجوازه.

وبعض من قال بفساد التقليد، وإيجاب النظر، لم يشترط توضيح العبارة، وتحرير الدلالة؛ بل اكتفى بدليل لطيف كقول الأعرابي الأقدام تدل على المسير، وسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج ألا تدل على العليم الخبير.

وقالوا: إن من سبح الله عند رؤية صنائعه، فهو خارج عن التقليد[٤].

ذكر ابن حجر ما نصه "... من منع التقليد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين؛ بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين: من الاستدلال بالمصنوع على الصانع، وغايته أن يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تتألف تألفاً صحيحاً وتنتج العلم؛ لكنه لو سئل كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير به، وقيل الأصل في هذا كله المنع من التقليد في أصول الدين.

وقد انفصل بعض الأئمة عن ذلك بأن المراد بالتقليد أخذ قول الغير بغير حجة ومن قامت عليه حجة بثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها، فمهما سمعه من النبي ﷺ كان مقطوعاً عنده بصدقه، فإذا اعتقده لم يكن مقلداً؛ لأنه لم يأخذ بقول غيره بغير حجة، وهذا مستند السلف قاطبة في الأخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ فيما يتعلق بهذا الباب..."[٥].

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٣) يراجع: الأحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٩ – ٢٣٤.
(٤) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٣٧.
(٥) فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥١.

الفريق الثاني:

ذهب هذا الفريق إلى صحة إيمان المقلد.

قال سعد الدين التفتازاني: "... الجمهور على صحة إيمان المقلد..."[١].

وقد أكد هذا المعنى بقوله: "... ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبوالحسن[٢]، والمعتزلة، وكثير من المتكلمين..."[٣].

وذهب الآمدي في أبكار الأفكار إلى جواز إيمان المقلد؛ ولهذا ذكر أن المتكلمين اختلفوا في إيمان المقلد: "... فمنهم من قال لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل؛ إذ المطلوب إنما هو الاعتقاد القاطع، ولا قطع مع التقليد.

ومنهم من خالف في ذلك، واكتفى بمجرد الاعتقاد، وإن كان من غير دليل؛ وهو الأظهر؛ فإنا نعلم بالضرورة أن أكثر من دخل في الإسلام على عهد رسول الله ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية عن نظر ودليل؛ إذ لم يكونوا من أهل النظر والاستدلال، ومع ذلك كان النبي – عليه السلام يحكم بإسلامهم، ولو توقف الإسلام على اعتقاد هذه المسائل بالنظر والدليل، لما حكم بإسلامهم دون حقيقة، وللزم من ذلك تكفير أكثر الصحابة، وعلى هذا جرى الصحابة والتابعون وهلم جرا إلى عصرنا هذا في الحكم بإسلام العوام، ...، ...، الذين لا أصالة لهم في العلم، ولا أنسة لهم بالاستدلال

---

(١) شرح المقاصد، ج ٥، ص ٢١٨.

(٢) هو: أبوالحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري، ولد سنة (٢٦٠هـ) ستين ومائتين، وكان أولاً قد أخذ عن أبي علي الجبائي، وتبعه في الاعتزال، وأقام عليه أربعين سنة، ثم عدل عنه، ويحاول الأشعرية الانتساب إليه، رغم أنه صَرَّح بموافقته لمذهب الإمام أحمد، توفي سنة (٣٢٤هـ).

ترجمته:

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٣، ص ٣٤٧ – ٤٤٤.

البداية والنهاية، ج ١١، ص ١٨٧.

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٣٤؛ ص ١٤٦.

(٣) شرح المقاصد، ج ٥ ، ص ٢١٨.

والنظر..."[١].

الفريق الثالث:

وهذا الفريق رجح "أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيه أهلية للنظر، وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط، وإيمانه منج له من الخلود في النار. وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص"[٢].

أريد أن أنتهي من ذلك كله إلى أن الأشاعرة قد ذهبت طائفة منهم إلى أن النظر شرط في الإيمان، وأن الإيمان هو المعرفة وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، فالمقلد كافر ومعنى قولهم كافر إنما هو بالنسبة لعدم النجاة في الدار الآخرة؛ لأنهم لا يقولون بأنه في الدنيا يعامل معاملة الكافر؛ بل يعامل معاملة المسلمين باتفاق منهم[٣].

وذهبت طائفة إلى أن في إيمانه خلاف وتفصيل، وحاصل ذلك الخلاف يرجع إلى ستة أقوال:

- **الأول**: أنه لا يكفي التقليد بمعنى عدم صحة إيمان المقلد، فيكون المقلد كافراً، وذهب إليه السنوسي[٤].

- **الثاني**: أن التقليد يكفي في الإيمان؛ ولكن المقلد عاص مطلقاً سواء كانت فيه أهلية للنظر، أم كان غير أهل له.

---

(١) أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٣١ ب، ص ٢٣٢ أ ميكروفيلم في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى رقم (٣) مصور عن مكتبة أيا صوفيا بتركيا رقم ٢١٦٨.

(٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٧.

(٣) يراجع: المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤) هو: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني أبوعبد الله، عالم له تصانيف كثيرة منها: شرح صحيح البخاري، وشرح جمل الخونجي في المنطق، والعقيدة الكبرى، وهي من المتون المتأخرة عند الأشاعرة، توفي عام ٨٩٥هـ/١٣٩٠م.
يراجع: تعريف الخلف، ج ، ص ١٧٦.
البستان، ص ٢٣٧.

- **والثالث**: أن التقليد يكفي في الإيمان؛ ولكن المقلد عاص بتركه النظر. إن كان أهلاً للنظر.

وغير عاص بتركه النظر إن كان عاجزاً عنه، وغير أهل له.

- **الرابع**: أن من قلد القرآن والسنة صح إيمانه، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم.

- **الخامس**: الاكتفاء بالتقليد من غير عصيان مطلقاً؛ لأن النظر شرط كمال، فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الأولى.

- **السادس**: أن إيمان المقلد صحيح، ويحرم عليه النظر، وهو محمول على النظر المخلوط بالفلسفة[1].

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٣٤، ٣٥.

المبحث الرابع
جوانب التأثير في مسألة إيمان المقلد

يتضح لنا – من خلال العرض السابق – أن الأشعرية قد تأثروا بالمعتزلة في قولهم بفساد إيمان المقلد؛ ذلك بأن المعتزلة قالت: بأن الله لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فوجب معرفته عن طريق النظر والاستدلال.

وقد تأثر بهم الأشاعرة في هاتين الناحيتين، فذهبوا إلى أنه لا طريق لمعرفة الله إلا النظر والاستدلال، ثم استتبع هذا القول قولهم بعدم جواز التقليد، وأن إيمان المقلد لا يصح.

وقد صرح البغدادي بأن المقلد الذي ترد على إيمانه شبهة فإنه كافر. وكأنه يرى أن الشبهة تزلزل إيمان المقلد عن مستقر اليقين، وأن السبيل إلى الاعتقاد الحق هو ما كان عن نظر، واستدلال، وتفكر ، واعتبار؛ حتى وإن كان ذلك الاستدلال استدلالاً لطيفاً على سبيل إجمالي بحيث لايكلف إقامة الحجج، وهؤلاء الطائفة من الناس يكفيهم أن يعرفوا أوائل الدلائل التي تتبادر إلى الأفهام، فإن فهموها كفاهم، وأن يعرفوا مبادئ العقائد على نحو إجمالي فيعتقد جمل العقائد التي اتفق عليها أهل الملة، ولا يدخل في الاختلافات ومعارضات الخصوم؛ بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل فحق، وما خالفها فباطل، وتلك الجمل هي أن الله واحد لا شريك له، ولا مثل، وأنه لم يزل قبل الزمان وكل ما خلق، وأنه القديم، وما سواه محدث وأنه عدل في قضائه، صادق في أخباره لايحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يكلفهم ما لا يطيقونه، وأنه أتقن كل شيء صنعا وأنه حكيم في جميع أفعاله، وفي كل ما خلق وقضى وقدر، وأنه بعث الرسل وأنزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه أن يتذكر ويخشى، ويلزم الحجة على من علم أنه لايؤمن، وأن الرضا بقضائه واجب، والتسليم لأمره لازم ماشاء كان، وما لم يشأ لم يكن، يضل من يشاء ويهدي من يشاء[1].

---

(١) يراجع: شرح المقاصد – تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ج ٥، ص ٢٢٣.

وقد نسبت مصادر الأشاعرة القول بفساد إيمان المقلد إلى الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه؛ وإن كان أحد الأشاعرة – وهو: أبوالقاسم القشيري – قد نفى هذه النسبة، وعدها من المفتريات على الشيخ.

وقد برز هذا الأثر المعتزلي لدى القاضي أبا بكر الباقلاني – أكبر ممثل للمذهب الأشعري – عندما ذهب إلى أن المكلف إذا أهمل النظر ومضى عليه وقت طويل كان يسعه النظر فيه، ولم ينظر حتى أخترمته المنية – فإنه يلحق بالكفرة.

ولم يتردد إمام الحرمين في الحكم بأن اعتقاد المقلد – حتى ولو سكنت إليه نفسه – ليس بعلم.

ويسير الآمدي في الاتجاه نفسه فيقرر – في أحد قوليه – أن إيمان المقلد فاسد لا يصح؛ وإن كان الآمدي في أبكار الأفكار قال بجوازه.

وإذا رجعنا إلى متأخري الأشعرية نجد السنوسي يذكر أن طائفة من الأشعرية قد ذهبوا إلى أن النظر والاستدلال والتفكر، شرط في الإيمان، وأن الأيمان – عندهم – هو المعرفة (التصديق)، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط فمن عرف ا لله دون نظر واستدلال فهو مقلد؛ والمقلد كافر.

لكن طائفة منهم فصلت في الأمر فقالت:

إن النظر واجب وجوب الفروع:

فمن كان أهلاً للنظر ولم ينظر؛ فهو مؤمن عاص، وإيمانه صحيح، وينجيه من الخلود في النار.

وأما إن كان غير أهل للنظر – كما هو حال كثير من العوام – فهو مؤمن غير عاص.

المبحث السادس

النقـــــــد

الإقرار بوجود الخالق – سبحانه – أمر ضروري[١] فطري.

وقد أركز الله الاعتراف به في نفوس عباده فطرة، فطر الله الخلق عليها وغرسها في نفوسهم، فهم يعرفون الله بمقتضى هذه الفطرة المغروزة في النفس البشرية، ويتجهون إليه بموجبها.

وهذه الفطرة شعور يجده كل إنسان سوي، وهو كامن في كل نفس بشرية؛ لأن الله أودع في نفوس عباده هذا الشعور فالنفوس المستقيمة التي سلمت فطرتها من الانحراف تقر بوجود الخالق – سبحانه – فالإقرار بوجوده – جل وعلا – يحصل لذوي الفطر السليمة تلقائياً، بدون أن يتوقف على شرط من الشروط بل متى ارتفعت الموانع وسلمت الفطرة من الانحراف – اتجهت تلك النفوس إلى بارئها وأقرت بوجوده، وذلك كله بموجب الفطرة التي فطر الله الخلق عليها. قال تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٢].

وقال ﷺ : "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه..."[٣].

وقد فسرت الفطرة في الحديث بأنها الإسلام. والإسلام هو دين التوحيد بمعنى أن المولود يولد متجها إلى التوحيد مبغضاً للشرك، عارفاً بأن له خالقاً خلقه ولو تركت هذه الفطرة على حالها لبقيت على الاعتراف بالخالق – سبحانه – ومحبته والاتجاه

---

(١) بينت فيما سبق أن معرفة الله فطرية وذكرت الأدلة على ذلك راجع: ص ٤٨–٥٥ من هذه الرسالة.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠، ٣١.

(٣) صحيح البخاري – كتاب القدر، ج ٨، ص ١٥٣.

إليه وحده.

وأما إذا تعرضت هذه الفطرة لسبب يفسدها ويحرفها عن مسارها الصحيح، فإنها تتلوث بالشرك وتنحرف إلى عبادة غير الله، أو إلى إنكار وجوده بالكلية.

وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله:

"... والكتاب والسنة دل على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله، الذي هو معرفة الله والإقرار به بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل ما يعوقها فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط؛ بل على انتفاء مانع.

ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة مايمنع موجبها حيث قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه[1]، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

وعلى هذا، فالسلف مجمعون على أن العباد مفطورون على معرفة خالقهم وأن إتمام معرفتهم أو تصحيحها لا يحتاج إلى غير طرق الأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم – وهو ماجاء الإسلام بتقريره وتأكيده.

وقد خالف المتكلمون السلف في هذه القضية؛ حيث ذهبوا إلى: أن معرفة الله – عز وجل – ليست فطرية بل نظرية، أي: لا يوجد في القلوب معرفة للخالق – سبحانه وتعالى – قبل النظر في الآيات الكونية والنفسية، ومن باب أولى ألا يكون فيها ميل إلى عبادة الله عز وجل أو محبته وتعظيمه.

ولهذا فإن المتكلمين أول ما يوجبون على الشخص "المعرفة" أي معرفة الله –عز وجل – على اختلاف في بدايات المعرفة كما سيأتي ويحكون على ذلك الوجوب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٥٤.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

والاجماع لظهنم أن ذلك قضية إجماعية وإلا فإن زعم الاجماع غير صحيح حتى لو أرادوا اجماع المتكلمين فإن فيهم من خالف في ذلك ووافق السلف على أنها فطرية.

وقد تصدى علماء السنة للرد على المتكلمين في زعمهم بأن معرفة ا لله نظرية لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال.

قال الخطابي[1] – رحمه ا لله – في مقام رده على المتكلمين، وبيان منهج السلف في معرفة ا لله عز وجل:

"... فإن قال هؤلاء القوم: فإنكم قد أنكرتم الكلام ومنعتم استعمال أدلة العقول فما الذي تعتمدون في صحة أصول دينكم؟.

ومن أي طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها؟.

وقد قلتم: إن الكتاب لم يعلم حقا. وإن الرسول لم يثبت صدقه إلا بأدلة العقول، وأنتم قد نفيتموها!.

قلنا: إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ونرغب عنها إلى ماهو أوضح بيانا وأصح برهانا.

وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه.

وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء.

فأما مثبتوا النبوات فقد أغناهم ا لله تعالى عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على راكبها والانقطاع على

---

(١) هو: أبو سليمان حَمْدُ بن محمد الخطابي، كان إماماً في الفقه واللغة وغيرها، وله كتاب الغنية عن الكلام، توفي في ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة.
ترجمته:
يراجع: البداية والنهاية، ج ١١، ص ٣٦٣؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ١٢٧.

سالكها..."[١].

ونقل أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني عن أبي المظفر السمعاني وهو يبين فساد قول المتكلمين في منهجهم في الاستدلال بعد أن ذكر أن أهل السنة والجماعة متبعون في منهجهم وطرق استدلالهم؛ فقال:

"... على أنا لا ننكر النظر، قدر ما ورد به الكتاب والسنة؛ لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر؛ وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام على ما أسَّسُوا فإنهم قالوا: "أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري" وهذا قول مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين.

ولو أنك تدبرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها لا منقولاً عن النبي ﷺ ولا من الصحابة – رضي الله عنهم وكذلك من التابعين من بعدهم"[٢].

ثم ذكر – رحمه الله – أن الكافر إنما يطلب منه أحد ثلاث: الإسلام، أو الجزية، أو القتال فلو امتنع وقال: دعوني حتى انظر واستدل فإنه على مذهب أهل الكلام يعطي مهلة ينظر ويستدل ثم تطول مدة النظر إلى سنوات فيموت قبل أن ينتهي إلى نتيجة.

وهذا خلاف ما جاء عن رسول الله ﷺ وصحابته الكرام"[٣].

وقد ذكر ابن حزم – في مقام نقده للمتكلمين – أن ابن جرير والأشعرية – ماعدا السمناني – أنهم يقولون: "لا يكون مسلماً إلا من استدل وإلا فليس مسلما"[٤] ولعل هذا فيه مبالغة لما تقدم من ذكر الخلاف بين المتكلمين في هذه المسألة.

فهذه هي أقوال علماء الكلام في هذه المسألة متناقضة مختلفة بناء على عقيدتهم في: "أول ما يجب على العبد" فأوجبوا على العباد النظر أو بعض مقدماته أو المعرفة على

---

(١) الغنية عن الكلام، ص ٩٤.

(٢) الحجة في بيان المحجة، ج ٢، ص ١١٧ – ١٢٠.

(٣) يراجع: ما نقله ابن تيمية من كلام الخطابي؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٢٧٨ – ٣٠٢.

(٤) الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ٣٥.

اختلاف فيما بينهم فترتب عليه إلزام جميع الناس بهذا الواجب.

ثم منهم من أوجب عليه طريقاً معيناً في النظر والمعرفة وهو "طريق الجواهر والأعراض"، وبعضهم لم يحدد له نظرًا خاصًا وطريقًا معينًا.

وهذا كله مخالف لما جاء به رسول الله ﷺ فإن القرآن الكريم والسنة النبوية قد تضمنت تعريف الناس بخالقهم من أيسر الطرق وأسهلها.

ثم لم تجعل "المعرفة" هدفاً أساساً لدعوة الناس إليه وإنما كانت الدعوة إلى "شهادة إن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله" فمن قالها فقد أصبح مسلماً.

قال ابن حزم: "وقال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه، وقال بلسانه: لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ماجاء به حق وبريء من كل دين سوى دين محمد ﷺ فإنه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك ..."[١].

فإتيان الإنسان بالشهادتين مع طمأنينة القلب يكفيه في دخول الإسلام ولا يؤمر بالنظر أو بتحصيل المعرفة.

قال أبوبكر بن المنذر:

"أجمع كل من أَحْفَظُ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وأن كل ماجاء به محمد حق وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام – وهو بالغ صحيح العقل – أنه مسلم.

فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتداً يجب عليه ما يجب على المرتد..."[٢].

وقال ابن تيمية – رحمه الله –:

"والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداء ولا إلى مجرد اثبات الصانع بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان وبذلك أمر أصحابه".

ثم أورد حديث معاذ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن وأحاديث أخرى ثم قال: "وهذا

---

(١) الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ٣٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٧.

مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين المسلمين أن كل كافر يدعى إلى الشهادتين سواء كان معطلا، أو مشركاً، أو كتابياً وبذلك يعد مسلماً"[١].

ويؤكد هذا المعنى بقوله:

"... والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول مايؤمر به العباد: الشهادتان ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ"[٢].

هذا هو مذهب السلف فإنهم مجمعون على أن أول مايدعى إليه العباد هو: "توحيد الله عز وجل" وذلك بناء على أن معرفة الله - سبحانه وتعالى- فطرية ضرورية، فلا يحتاج إلى أن يدعى إليها العباد؛ لأن ذلك يكون من تحصيل الحاصل.

وقد نقد الإمام الغزالي تلك الطائفة من المتكلمين الذين وقفوا صحة إيمان كل أحد على معرفة الأدلة الكلامية، والبراهين العقلية... هذه الطائفة التي أسرفت حتى كفرت عوام المسلمين وزعموا أن من لم يعرف الله، وسائر العقائد الشرعية بالطرق التي وضعوها، والأدلة التي حرروها - فهو كافر.

وفي نقدهم - يقول رحمه الله - : "إن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم، وذلك حاصل بالتقليد، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة ..."[٣].

ويقول أيضاً في نقدهم:

"فإن صاحب الشرع - صلوات الله عليه - لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق[٤] ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني. وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١١.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨ - ٩.

(٤) الإيمان عند الأشاعرة هو تصديق بالقلب وإقرار باللسان فقط، وبعضهم قال هو مجرد التصديق بالقلب. وأخرجوا الأعمال عن مسمى الإيمان.

تصديقه ببحث وبرهان؛ بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا، فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم، فإنه إذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات، وتستولي عليها، ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل.

ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن: لا بِمُبَاحَثَةٍ ولا بتدريس، ولا تصنيف؛ بل كان شغلهم بالعبادة، والدعوة إليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط..."[١].

وهكذا فإن مذهب السلف وأهل السنة أن معرفة ا لله فطرية ضرورية لا تحتاج إلى نظر واستدلال في حق أكثر الخلق وهم من سلمت فطرتهم من الانحراف.

وأما من انحرفت فطرته بسبب عامل أفسدها، أو حصلت عنده شبهة، وجب عليه النظر لعلاج تلك الفطرة، والتعلم لزوال شبهته.

وكذلك من اسرف وقال لا يكفي إيمان المقلد، فلا يلتفت إليه؛ لأنه يلزم منه القول بعدم إيمان أكثر المسلمين.

روى مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك – رضي ا لله عنه –؛ قال:

"... جاء رجل[٢] من أهل البادية فقال: يامحمد أتانا رسولك فزعم لنا: أنك تزعم: أن ا لله أرسلك.

قال صدق.

- قال: فمن خلق السماء؟.
- قال: ا لله.
- قال: فمن خلق الأرض؟.
- قال: ا لله.
- قال: فمن نصب هذه الجبال وجعل فيها ماجعل؟.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨ – ٩.

(٢) اسم ذلك الرجل: ضمام بن ثعلبة بكسر الضاد المعجمة.

- قال: ا لله.
- قال: فبالذي خلق السماء، وخلق الأرض، ونصب هذه الجبال آ لله أرسلك؟
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا.
- قال: صدق.
- قال: فبالذي أرسلك آ لله أمرك بهذا؟.
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا زكاة في أموالنا.
- قال: صدق.
- قال: فبالذي ارسلك آ لله أمرك بهذا؟.
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا صوم شهر رمضان في سنتنا.
- قال: صدق.
- قال: فبالذي أرسلك آ لله أمرك بهذا؟.
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلا.
- قال: صدق.
- قال: ثم ولى، قال: والذي بعثك بالحق لا أزيد عليهن ولا أنقص منهن.

فقال النبي ﷺ لئن صدق ليدخلن الجنة"(١).

وقد ذكر الإمام النووي أن في هذا الحديث "... دلالة لصحة ماذهب إليه أئمة العلماء من أن العوام المقلدين مؤمنون وأنه يكتفي منهم بمجرد اعتقاد الحق جزماً من غير شك وتزلزل خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة وذلك أنه ﷺ قرر ضماما على ما اعتمد

---

(١) صحيح مسلم (كتاب الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ١٧٠ - ١٧١.

عليه في تعريف رسالته وصدقه ومجرد اخباره إياه بذلك ولم ينكر عليه ذلك، ولا قال يجب عليك معرفة ذلك بالنظر في معجزاتي والاستدلال بالأدلة القطعية..."[١].

وقد وضح شيخ الإسلام ابن تيمية: "... أن التقليد المحرم بالنص والإجماع: أن يعارض قول الله ورسوله بما يخالف ذلك كائناً من كان المخالف لذلك[٢].

قال تعالى:

﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَالَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَاوَيْلَتِى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولًا وَقَالَ الرَّسُولُ يَارَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا...﴾[٣].

ويرى ابن تيمية – أيضاً – أن التقليد هو القول على الله بلا علم، "... ثم إن هؤلاء الذين يقولون على الله بغير علم إذا قيل لهم: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾[٤] فليس عندهم علم؛ بل عندهم اتباع سلفهم، وهو الذين اعتادوه وتربوا عليه"[٥].

ويرى الإمام الغزالي أن الشرع لم يكلف العوام "... أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد فأما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلا..."[٦].

وأن الاشتغال بالعبادات، وملازمة التقوى، ونهي النفس عن الهوى، ومجاهدة النفس سبب في الكشف عن حقائق هذه العقيدة، ويكون ذلك بنور إلهي يقذفه الله في قلب العبد[٧].

ويقول الإمام الغزالي:

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ١٧١.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٦٢.

(٣) سورة الفرقان، آية ٢٧ – ٣٠.

(٤) سورة البقرة، آية ١٧٠.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٦٣.

(٦) إحياء علوم الدين – قواعد العقائد – ص ١١٣.

(٧) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

"... فمن فضل ا لله – سبحانه – على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشوه للإيمان من غير حاجة إلى حجة وبرهان، وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض..."[1].

وقد تصدى العلماء لنقد المتكلمين الذين أوجبوا النظر والاستدلال على كل أحد، وزعموا أن من لم يعرف ا لله بالطرق التي وضعوها، والدلائل التي حرروها فإن إيمانه لا يصح، يقول ابن حجر:

"... والعجب أن من اشترط ذلك (أي النظر والاستدلال) من أهل الكلام ينكرون التقليد، وهم أول داع إليه حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع، ولو لم يفهمها، ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد، فآل أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول – عليه الصلاة والسلام – في معرفة ا لله تعالى؛ والقول بإيمان من قلدهم، وكفى بهذا ضلالا..."[2].

وقد كان القول بفساد إيمان المقلد أحد الأقوال المتطرفة التي اشتمل عليها علم الكلام، الأمر الذي دعا كثير من المسلمين إلى النفرة والوحشة من هذا العلم. جاء في كتاب المفهم شرح صحيح مسلم ما نصه:

"... ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقاً بالذم:

– إحداهما: قول بعضهم إن أول واجب الشك؛ إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر، ...، ...، ...

– ثانيتهما: قول جماعة منهم إن من لم يعرف ا لله بالطرق التي رتبوها، والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه، ....، ....، ....، فإن القائل بالمسألتين كافر شرعاً، لجعله الشك في ا لله واجباً، ومعظم المسلمين كفارا حتى يدخل في عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين؛ وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة، وإلا فلا يوجد في

(١) إحياء علوم الدين – قواعد العقائد – ص ١١٣.

(٢) فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥٤.

الشرعيات ضروري..."[١].

ولكن الذين أوجبوا النظر والاستدلال يحتجون بالآيات التي فيها الحث على النظر والاعتبار، ويقولون كيف يكون ذكر الحجة، والمطالبة بها، والبحث عنها محظوراً، وقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾[٢].

وقال عز وجل: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[٣].

وقال تعالى : ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا﴾[٤] أي حجة وبرهان، وقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[٥].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٦].

فقد ذكر الله – سبحانه – احتجاج إبراهيم ومجادلته، وإفحامه خصمه في معرض الثناء عليه.

وقال عز وجل: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[٧].

وقال تعالى: ﴿قَالُوا يَانُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾[٨].

وقال تعالى في قصة فرعون مع نبي الله موسى: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ إلى قوله: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾[٩].

---

(١) المفهم شرح صحيح مسلم؛ نقلاً عن فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١١. سورة الأنبياء، الآية ٢٤.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٤٢.

(٤) سورة يونس، الآية ٦٨.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٤٩.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٨.

(٧) سورة الأنعام، الآية ٨٣.

(٨) سورة هود، الآية ٣٢.

(٩) سورة الشعراء، الآية ٢٣ – ٣٠.

وعلى الجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١].

وفي النبوة: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢].

وفي البعث، قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٣] إلى غير ذلك من الآيات والأدلة. ولم تزل الرسل – صلوات الله عليهم – يحاجون المنكرين ويجادلون المعاندين، قال تعالى ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٤].

وكذلك كان الصحابة يحاجون المنكرين ويجادلون، ولكن عند الحاجة، وكانت الحاجة إلى الجدل وعلم الكلام قليلة، وأول من سن الرد على المبتدعة، ودعوتهم بالمجادلة إلى الحق: علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – إذ بعث ابن عباس – رضي الله عنهما – إلى الخوارج فكلمهم ..."[٥].

وهكذا نجد أن من اشترط النظر في الدليل، قد استدل بهذه الآيات والأحاديث الواردة في ذلك.

ولكن تلك الآيات لا حجة فيها؛ لأن من لم يشترط النظر في الأدلة، لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر النظر في طرق المتكلمين التي ابتدعوها، وحرروها؛ لما تشتمل عليه تلك الأدلة من الباطل. وأنكر عليهم إيجاب النظر على كل أحد حتى من سلمت فطرته.

وكذلك أنكر توقف الإيمان بالله على وجود النظر في تلك الطرق الكلامية، ولا يلزم من كون الشارع قد رغب في النظر، وحث على التفكر جعله شرطاً في الإيمان وقصر طريق معرفة الله وسائر العقائد عليه.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣.
(٣) سورة يس، الآية ٧٩.
(٤) سورة النحل، الآية ١٢٥.
(٥) ينظر: إحياء علوم الدين – قواعد العقائد ص ١١٥ – ١١٦.

وبعض من قال بفساد التقليد استدل بأنه لا يفيد العلم؛ إذ لو أفاده لكان العلم حاصلاً لمن قلد في قدم العالم، وحاصلاً لمن قلد في حدوثه، وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين.

والجواب عن ذلك بأن يقال: إنما يتأتى هذا في حق من قلد غير الرسول ﷺ وأما من قلد الرسول فيما أخبر به عن ربه فلا يتناقض أصلا.

وقد اختار شيخ الإسلام ابن تيمية قولاً وسطاً بين القائلين بالتقليد والقائلين بوجوب النظر والاستدلال على كل أحد؛ ولهذا يقول:

"... الناس في الاستدلال والتقليد على طرفي نقيض:

- منهم من يوجب الاستدلال حتى في المسائل الدقيقة: أصولها وفروعها على كل أحد.

- ومنهم من يحرم الاستدلال في الدقيق على كل أحد، وهذا في الأصول والفروع.

- وخيار الأمور أوساطها..."[١].

ولما كانت مسألة الاجتهاد مرتبطة بمسألة التقليد، وجدنا شيخ الإسلام ابن تيمية يهتم بها، فيناقش مسألة تصويب وتخطئة المجتهدين في مسائل أصول الدين.

ويجيب ابن تيمية عن السؤال القائل: هل كل مجتهد مصيب؟ أوا لمصيب واحد والباقي مخطئون؟.

- وقد حرر ابن تيمية المراد بلفظ الخطأ. فقد يراد به الإثم، وقد يراد به عدم العلم.

- فإن أريد الإثم فكل مجتهد اتقى ا لله ما استطاع فهو مصيب؛ فإنه مطيع لله ليس بآثم ولا مذموم.

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ١٨.

– وإن أريد عدم العلم، فقد يتميز بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره؛ ويكون ذلك علماً بحقيقة الأمر لو اطلع عليه الآخر لوجب عليه اتباعه؛ لكن سقط عنه وجوب اتباعه لعجزه عن معرفة ذلك العلم، وله أجر على اجتهاده، ولكن من وصل إلى الصواب له أجران[١]، كما قال النبي ﷺ : "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"[٢]

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ١٩.

(٢) رواه البخاري (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب اجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) ينظر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣١٨.
ورواه مسلم (كتاب الأقضية: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) ينظر صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢، ص ١٣.
ورواه الإمام أحمد في مسنده، ج ٤، ص ١٩٨.

الفصل الثالث

معرفة الله سبحانه وتعالى

وتحته أربعة مباحث:

- المبحث الأول: معرفة الله عند المعتزلة.
- المبحث الثاني: معرفة الله عند الأشعرية.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة معرفة الله ـ تعالى ـ
- المبحث الرابع : النقد.

المبحث الأول
معرفة الله عند المعتزلة

المبحث الأول
معرفة الله عند المعتزلة

الكلام عن معرفة الله عند المعتزلة ذو جانبين:

- الجانب الأول: المراد بالمعرفة.
- الجانب الثاني: طريق وجوبها.

وسوف أبين هل المعرفة عندهم فطرية أم نظرية؟؛ ثم حكمها؛ وطريق معرفة حكمها.

تعريف المعرفة:

المعرفة - مطلقاً - هي العلم بالأشياء، وتتناول معرفة ا لله - سبحانه - وصفات كماله، ونعوت جلاله، وتشمل صفات ا لله: صفات الكمال، وصفات التنزيه، وأفعاله وما يجب في حقه، وما يجوز، وما يستحيل عليه.

ومعرفة الرسل، وصفاتهم، ووظائفهم، وما يجب في حقهم، وما يجوز وما يستحيل عليهم.

وتتناول نظرية المعرفة الظواهر والأفعال التي تصدر عن الكائنات الجامدة والحية.

وقد عرف القاضي عبد الجبار المعرفة عندما قال:

"... إن المعرفة، والدراية، والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب. ....،....،...

فإن قيل: ما المراد بسكون النفس؟.

- قلنا: التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس؛ فإنه يجد في احدى الحالتين مزية وحالا لا يجدهما في الحالة الأخرى، تلك المزية هي التي عبر عنها بسكون النفس..."[١].

ويرى القاضي عبد الجبار أنه لا مشاحة في التعبير، فإن شئت عبرت عنها: "... بسكون النفس، أو ثلج الصدر، أو طمأنينة القلب، أو انشراح الصدر..."[٢].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦، ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

ومعرفة ا لله – عند المعتزلة – من الواجبات العقلية المضيقة التي لا يسع المكلف الإخلال بها، أو تأخيرها، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن، أو شك أو غيره، لأنها مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب الاحتراز من القبيح، فالجهل با لله قبيح، ولا يمكن التحرز منه إلا بمعرفة ا لله عن علم ويقين، فثبت أن معرفة ا لله واجبة، وطريق وجوبها هو العقل[1].

وقال أبوهاشم الجبائي: إنها لطف[2] في أداء الطاعات، واجتناب المقبحات العقلية[3].

"والدليل على أن معرفة ا لله – تعالى – واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات، واجتناب المقبحات، وما كان لطفاً كان واجباً؛ لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس.

وإنما قلنا إنها لطف؛ لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة؛ ومعرفة ا لله – تعالى– بهذه الصفة؛ ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومدبرا دبره إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه، كان أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات ..."[4].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢، ٤٣.

(٢) اللطف والمصلحة عند المعتزلة بمعنى واحد، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجباً، أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح.
ثم إن ما هذا حاله ينقسم الى:
- مايكون من فعلنا فيلازمنا فعله، سواء كان عقلياً أو شرعياً؛ لأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس.
- وإلى ما يكون من فعل ا لله – سبحانه – ولابد من أن يفعله ا لله – تعالى – ليكون مزيحا لعلة المكلف ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف.
ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧٩.
وقال القاضي عبد الجبار: "اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأنه الذي يثبت له حظ الدعاء والصرف، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم با لله، عد العلم با لله – تعالى – في اللطف لما لم يتم اللطف إلا به".
شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

ومعرفة ا لله عند جمهور المعتزلة معرفة نظرية كسبية عقلية يصل إليها العبد بالنظر والتفكر والاستدلال العقلي، ولم يشذ عن ذلك إلا الجاحظ حين قال إن معرفة ا لله تقع ضرورة بالطبع، وسيأتي توضيح مذهبه.

ولهذا أنكرت المعتزلة ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن معرفة ا لله ضرورية فطرية تحصل لأكثر الناس بمقتضى الفطرة التي فطر ا لله الناس عليها. فالعلم با لله عندهم كسبي نظري، وليس هو ضروري[1].

ومن هنا قالت المعتزلة إن معرفة ا لله نظرية؛ لأن ا لله نصب لنا الأدلة، وحث الناس على النظر في آياته، وذم المعرض عنها، ومدح المستمسك بها، وبين الأدلة الدالة على التوحيد والعدل والنبوات[2].

ومعرفة ا لله واجبة بتكليف العقل، فهي واجبة عقلاً، ويجب أداؤها قبل التكاليف الشرعية، ودون تكليف نص شرعي، لأن هذه المعرفة أساس الشرع، ولا يثبت الشرع إلا بعد معرفة ا لله، فيجب أن تسبق التصديق بالنص الشرعي؛ بل هي شرط لصحة الشرع وثبوته.

وقد بنى المعتزلة هذه المسألة على أساس السلطة التي منحوها للعقل، فجعلوه يوجب ويمنع ويحسن ويقبح؛ ولهذا قالوا: "... إن العقل يوجب معرفة ا لله – تعالى – بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره

---

(١) عرف القاضي عبد الجبار العلم الضروري بعدة تعريفات، وهي:
أ – أنه العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه.
ب – وقيل هو: "العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة وإن انفرد. وفي قوله: وإن انفرد: احتراز من العلم المكتسب إذا قارنه العلم الضروري، فإنه – والحال هذه – لايمكن نفيه عن النفس بشك ولا شبهة وإن كان مكتسبا.
ج – وقد حُدَّ العلم الضروري بأنه: العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه بوجه من الوجوه".
شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨، ٤٩.

(٢) يراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١٢ ، ص ٣٤٤.

عاقبه عقوبة دائمة"[١].

وقد انتهى هذا الموقف الفكري بالمعتزلة إلى القول بأن التكليف يحدث للإنسان ببعض الواجبات حتى ولو لم يعلم العبد خالقه؛ لأن سبب التكليف في هذه الحالات هو العقل الإنساني.

قال القاضي عبد الجبار:

"... واعلم أن سائر ما كلفه المكلف من جهة العقل يصح منه أداؤه وإن لم يعرف ذات المنعم عليه، والفصل بينه وبين غيره. كما يصح منه أن يفعله وإن لم يعلم أن له صانعاً أصلا، ولو كان من شروط صحته التقرب به إلى من يعبده، لما صح ذلك منه مع الجهل به أصلا؛ فإذا صح أن هذه الأفعال تصح منه على هذا الوجه، لم يمتنع القول بأن المكلف يصح تكليفه وأداء ما كلفه وإن لم يعرف الذي أنعم عليه. والقول في معرفة الله – تعالى – وسائر المعارف العقلية، كالقول في سائر العقليات، في أنه يصح منه على الوجه الذي كلف به، وإن لم يعرف المنعم عليه، وذلك في المعرفة واجب..."[٢].

وكما تجب معرفة الله بالعقل قبل الشرع، كذلك تجب التكاليف وتصح حتى ولو لم يعرف المكلف ذات المنعم عليه؛ ولهذا قالت المعتزلة بالتكليف قبل ورود السمع، وأن على الإنسان أن يعرف الله بالدليل العقلي، وإن قصر في المعرفة استحق العقوبة، والناظر مطيع قبل أن يعرف الله ولهذا قال بعض المعتزلة بطاعة لا يراد بها وجه الله تعالى.

وقد اعترض عليهم مخالفوهم بأن الأعمال الصالحة التي يقوم بها الكافرون تعتبر طاعات.

ولم ينكر المعتزلة هذا التشنيع، أو يكثر ثوابه؛ بل اعترفوا به وبرروه معلنين أن هذه المسألة لا يفطن لها إلا الخاصة، وتغيب عن أذهان العوام.

قال أبو الحسين الخياط:

---

(١) الملل والنحل، ج١، ص ٧٠.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٤ ، ص ٣٢٣، ٣٢٤.

"... إن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط..."[١].

وقد نقد الشهرستاني هذه المقالة من مقالات المعتزلة، وشنع عليهم، وعندما شرع في ذكر بدع أبي الهذيل العلاف، ذكر أن من بدعه: "قوله في المكلف قبل ورود السمع: أنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى - بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم - أيضاً - حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الاقدام على الحسن: كالصدق، والعدل.

والإعراض عن القبيح كالكذب والجور.

وقال - أيضاً - بطاعات لا يراد بها الله - تعالى - ولا يقصد بها التقرب إليه؛ كالقصد إلى النظر الأول، والنظر الأول، فإنه لم يعرف الله بعد والفعل عبادة ..."[٢].

وأود أن أشير هنا إلى أن بعض المعتزلة خالف سلفه في هذه المسألة، فقال إن معرفة الله ليست نظرية؛ ولكنها فطرية ضرورية، يبتديها الله اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين[٣]، ومن هؤلاء أبو علي الاسواري[٤]، وصالح[٥] قبه، وفضل

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ١٢٧.

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٢. ثم يراجع: ص ٦٥، ٥٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢.
المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٤٣.

(٤) أبو علي الأسواري: معتزلي ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة، كان من أصحاب أبي الهذيل، وأعلمهم، فانتقل إلى النظام، وروي أنه رحل إلى بغداد لفاقة لحقته، فقال النظام: ماجاء بك؟ فقال: الحاجة فأعطاه ألف دينار، وقال له: ارجع من سَاعَتِكَ، فقيل: إنه خاف أن يراه الناس فيفضل عليه.

(٥) هو: أبوجعفر بن محمد بن قبه ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة خالف جمهور المعتزلة في أمور منها: كون المتولدات فعل الله ابتداء، وكون الادراك معنى، وهو رأس في بدعة الاعتزال، وله أصحاب ينتسبون إليه، وعده البغدادي من المرجئة القدرية، توفي سنة ٢٤٦هـ.
المنية والأمل، ص ٦٢.
الفرق بين الفرق، ص ١٨، ٩٣، ١٩٣.
المعتزلة، ص ١٤٥.

الرقاشي[1]، والجاحظ.

وسوف أبين قولهم – إن شاء الله – في المبحث الرابع.

منهج المعرفة عند المعتزلة:

يرى القاضي عبد الجبار أن الطريق لمعرفة الله – تعالى – هو النظر في إثبات الأعراض وحدوثها، ولا يكون ذلك علماً بالله؛ بل العلم به أولاً هو أن للأجسام محدثاً[2].

ويزيد هذا المعنى توضيحاً – في مقام آخر – حيث يبين أن الطريق إلى معرفة الله هو الأفعال؛ وهي على نوعين:

– أحدهما: لا يدخل جنسه تحت مقدورنا، كالجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله – تعالى – ماعدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.

– ثانيهما: الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا، وهو عشرة أقسام خمسة من أفعال الجوارح، وهي الأكوان، والإعتمادات[3]، والتأليفات والأصوات، والآلام.

وخمسة من أفعال القلوب: وهي الإعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون،

---

(١) هو: أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي البصري المتوفي نحو ١٤٠هـ رئيس طائفة من المعتزلة تنسب إليه، وكان واعظاً خطيباً، قال عنه يحيى بن معين: لا تسأل عن القدري الخبيث.
ينظر: فضل الاعتزال، ص ٩٦، ٢٣٧ (وذكر ابن عم له اسمه الفضل بن يزيد الرقاشي ص ٩٩).
تهذيب التهذيب ٢٨٣/٨ – ٢٨٤.
البيان والتبيين للجاحظ (تحقيق عبد السلام هارون ٢٩٠/١)
الحيوان، للجاحظ، ج ٧، ص ٢٠٤.
الأعلام، للزركلي، ج ٥، ص ٣٥٧.
المعتزلة، زهدي جار الله، ص ٢٢٤.
درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٥٤.

(٢) ينظر: المحيط بالتكليف، ص ٢٦.

(٣) لمعرفة معنى الاعتماد، يراجع: الأصول الخمسة، ص ٩١، ٩٢.

والأنظار، ولا يمكن الاستدلال بها، ولا بشيء منها على ا لله تعالى[1].

"فإن قيل: وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على ا لله – تعالى – مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا؟.

– قلنا: أفعال ا لله كثيرة: من جملتها العقل؛ لأنه يمكن الاستدلال به على ا لله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا..."[2].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٨٩، ٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

المبحث الثاني
معرفة الله عند الأشعرية

المبحث الثاني
معرفة الله ـ تعالى ـ عند الأشعرية

الحديث عن معرفة الله عند الأشاعرة ذو شقين:

– الشق الأول: معرفة الله عز وجل.

– الشق الثاني: طريق وجوبها.

وسوف أبين المراد بالمعرفة، وهل هي – عندهم – فطرية أم نظرية – ثم حكمها.

– وطريق معرفة حكمها.

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن معرفة الله – تعالى – نظرية، لا طريق إليها إلا بالنظر والاستدلال، فقالوا: إنه – سبحانه – لا يعرف بالضرورة، ولا بالمشاهدة؛ ولهذا يقول الباقلاني:

"... إن أول ما فرض الله – عز وجل – على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته لأنه – سبحانه – غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهره، والبراهين الباهرة..."[1].

ومعرفة الله عند الأشاعرة نظرية كسبية تحصل للعبد بالنظر والاستدلال إلا أن طريق وجوبها هو الشرع، فهي تجب بالشرع وتحصل بالعقل، وهذه التفرقة نجدها عند أبي الحسن الأشعري نفسه حيث يفرق بين حصول المعرفة ووجوبها فبالعقل تحصل المعرفة وبالشرع تجب.

قال الشهرستاني: "وقد فرّق أبوالحسن الأشعري بين حصول معرفة الله – تعالى – بالعقل، وبين وجوبها به، فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل؛ لكنها تجب بالسمع..."[2].

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٢.

(٢) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٧١.

وكذلك فإن شكر المنعم واجب شرعاً، وبهذا يخالف الأشاعرة المعتزلة في هذه الجزئية بالذات، يقول الآمدي:

"...مذهب أصحابنا وأهل السنة إن شكر المنعم واجب سمعاً؛ لا عقلاً خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي..."(١).

ويؤكد هذا المعنى البغدادي الذي يرى أن: المعارف نظرية، مكتسبة عن طريق النظر والاستدلال؛ ولكنها تجب بالشرع؛ ولهذا قال: [قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند أصحابنا في العلوم العقلية والأحكام الشرعية](٢).

وهكذا، فإن معرفة الله عند الأشاعرة واجبة على العباد شرعاً، أما قبل ورود الشرع فلا يجب على العباد شيء خلافاً للمعتزلة القائلين بأن العقل يوجب معرفة الله، حتى ولو لم يأت المكلف رسول يأمره بذلك يقول أبوحامد الغزالي:

"... لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله – تعالى – وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة، حيث قالوا: إن العقل بمجرده موجب..."(٣).

ويوضح البغدادي مذهب الأشعرية في هذه المسألة، حيث يقول:

"... وقال شيخنا أبوالحسن، ....،....،... وقت صحة الإيمان والمعرفة وقت كمال العقل، ووقت وجوبهما عند اجتماع العقل والبلوغ ولا وجوب إلا من جهة الشرع..."(٤).

ويمضي أبو المعالي في نفس الاتجاه، مؤكداً ما ذهب إليه الأشعرية من أن معرفة الله واجبة بالشرع، وأنه لا يتوصل بالعقل إلى إدراك واجب ولا محرم، وطريق ذلك هو: الشرع وحده؛ ولهذا يقول:

"... الذي اتفق عليه أهل الحق: أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٢٦.
(٢) أصول الدين، ص ٣١.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٨.
(٤) أصول الدين، ص ٢٥٦، ٢٥٧.

عقلاً، ومدارك موجبات التكليف: الشرائع، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حَظْرٍ ولا مباح ولا ندب.

وقالت المعتزلة: ندرك بالعقل – قبل تقرير الشرائع – وجوب جمل من الأشياء..."[1].

هذا ما اتفق عليه جمهور الأشاعرة.

---

(١) الشامل في اصول الدين، ص ١١٥.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة معرفة الله تعالى

من خلال العرض السابق نجد أن جمهور الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة؛ حيث اتفقوا على أن معرفة الله نظرية لا طريق لتحصيلها إلا بالنظر والاستدلال. ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد، وجعلوه أول واجب يجب على المكلف، وبرروا ذلك كتبرير المعتزلة فجعلوا السبب في قولهم: إن معرفة الله نظرية، هو أنه سبحانه لا يعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة، فوجب أن تكون معرفته عن طريق النظر والاستدلال والتفكر يضاهئون قول المعتزلة من قبل، أو بتعبير أدق قول القاضي عبد الجبار من قبل.

ومع أن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة في كون معرفة الله نظرية كسبية تحصل بالنظر والاستدلال والتفكر إلا أنهم خالفوهم في طريق وجوبها. فالمعتزلة ترى أن معرفة الله واجبة بالعقل بينما يرى جمهور الأشاعرة أنها تحصل بالعقل وتجب بالسمع؛ إلا أن البغدادي ذكر أن أبا العباس[1] القلانسي، وتبعه نفر من الأشاعرة قد تأثر بالمعتزلة فقال بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل، وهذا أثر واضح من تأثير المعتزلة على الأشعرية.

فالبغدادي يمدنا بنص على قدر كبير من الأهمية، يصرح فيه بأن من الأشاعرة من قد تأثر بالمعتزلة فقال إن معرفة الله واجبة عقلاً، وهنا وجدناه يقول:

"... وقال أبوالعباس القلانسي ومن تبعه من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل..."[2].

---

(١) راجع: أصول الدين، ص ٢٥٦.

(٢) أصول الدين، ص ٢٥٦.

المبحث الرابع

النقد

لقد قرر القرآن الكريم والسنة النبوية أن معرفة الله – عز وجل – معرفة فطرية ضرورية بديهية، وأن كل مولود يولد بهذه المعرفة، وهو ما فهمه علماء السلف وقرروه.

فالدليل من القرآن على أن معرفة الله فطرية عدة آيات منها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١].

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "... فسدد وجهك واستمر على الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم الذي هداك الله لها وكملها لك غاية الكمال وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الخلق عليها فإنه – تعالى – فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره..."[٢].

والفطرة – هنا – المراد بها الإسلام.

وهذا قول عامة السلف وأكثر المفسرين قال به: أبوهريرة، وعكرمة، ومجاهد، والحسن، وابراهيم النخعي، والضحاك والزهري وقتادة[٣]، وأحمد بن حنبل[٤] والبخاري[٥].

الأدلة على أن الفطرة المراد بها الإسلام:

١ – قول أبي هريرة – رضي الله عنه –: "إقرؤا إن شئتم: فطرة الله التي فطر الناس عليها"[٦].

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج ٣، ص ٤٣٢.

(٣) أقوالهم رواها بأسانيدها الطبري في التفسير، ج ٢١، ص ٤٠ – ٤١.

(٤) ذكره ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٥٨.

(٥) صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥١٢.

(٦) صحيح البخاري – كتاب الجنائز – ج ٢، ص ١١٨، ١١٩.

٢ - الحديث القدسي الذي يحكيه النبي ﷺ عن الله - عز وجل - أنه قال: "إن الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين"[١].

وفي رواية: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم"[٢] ولم يقل: مسلمين "فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم".

فوصفهم بالحنيفية وهي في اللغة الاستقامة والميل عن الشيء كما سمي به إبراهيم لعدوله عما كان يعبد قومه إلى عبادة الله عز وجل.

٣ - الحديث: (خمس من الفطرة فذكر منهن قص الشارب والاختتان وهي من سنن الإسلام)[٣].

٤ - ومما يدل على أن الفطرة المراد بها الإسلام ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الأسود ابن[٤] سريع - رضي الله عنه - أنه قال: "أتيت رسول الله ﷺ وغزوت معه فأصبت ظهراً، فقتل الناس يومئذ حتى قتلوا الولدان - وقال مرة الذرية، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال:

"ما بال أقوام جاوزهم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية.

---

(١) التمهيد ٧٣/٨.

(٢) صحيح مسلم، ح٢٨٦٥، ومسند الإمام أحمد ١٦٢/٤.

(٣) رواه البخاري (كتاب اللباس، باب قص الشارب) فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٣٤.

(٤) هو: الأسود بن سريع، بن حمير، بن عبادة، بن النزال، بن مره، بن تميم التميمي السعدي الشاعر المشهور.

قال ابن الأثير: "يكنى أبا عبد الله مات سنة ثنتين وأربعين وقال علي: قتل أيام الجمل". أسد الغابة، ج ١، ص ٤٤٦.

وفي الإصابة: "توفي في عهد معاوية، وقال ابن أبي خيثمة عن أحمد وابن معين: مات سنة اثنتين وأربعين.

تراجع ترجمته:

الطبقات الكبرى، ص ٤١، ٤٢.

الإصابة في تمييز الصحابة، ج ١، ص ٥٩، ٦٠.

أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٤.

– فقال رجل: يارسول ا لله إنما هم أولاد المشركين.

– فقال: "ألا إن خياركم أبناء المشركين.

ثم قال: ألا لا تقتلوا ذرية. ألا لا تقتلوا ذرية

قال: كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها، فأبواها يهودانها وينصرانها"[1].

هذه أطول روايات هذا الحديث والأخرى بأخصر منها.

وأما رواية ابن حبان فلفظها: "أو ليس خياركم أولاد المشركين

ما من مولود إلا يولد على فطرة الإسلام حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه"[2].

فهذا القول الذي فَسَّرَ الفطرة بالإسلام هو القول المروي عن السلف؛ وهو القول الذي تؤيده الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة فقد ورد تفسير الفطرة بالدين أو الإسلام عن جماعة من السلف كما تقدم ذكر أسمائهم في القول الأول.

وفيما يلي عرض لأقوالهم:

قال ابن زيد[3] في قوله تعالى: ﴿فطرة ا لله التي فطر الناس عليها﴾.

---

(١) مسند الإمام أحمد، ج ٣، ص ٤٣٥.

(٢) سنده ضعيف.

لأنه مرسل عن الحسن وهو لم يسمع من الاسود بن سريع، ومراسيل الحسن "فيها ضعف" كما قال الدارقطني، التهذيب ٢/٢٦٣.

الحديث قد صححه جماعة رغم انقطاعه كما تقدم فقد قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه/ المستدرك ٢/١٢٣.

وقال الهيثمي: وبعض أسانيد أحمد رجاله رجال الصحيح ٥/٣١٦.

وعزا ابن القيم إلى ابن عبد البر أنه قال: "حديث بصري صحيح".

شفاء العليل ص ٤٧٨.

والخلاف ليس في ثقة الرجال وإنما في عدم اتصاله.

والحديث رواه أحمد ٣/٤٣٥ و ٤/٢٤.

وابن حبان ح/ ١٣٢، والحاكم ٢/١٢٣، والبيهقي في السنن الكبرى ٩/١٣٠.

(٣) هو: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري المدني، كان صاحب قرآن وتفسير جمع تفسيراً في مجلد، وكتاباً في الناسخ والمنسوخ، مات سنة (١٨٢هـ)

=

قال الإسلام قد خلقهم من آدم جميعاً يقرون بذلك وقرأ: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم...﴾ إلى قوله : ﴿بلى شهدنا﴾ ثم قال فهذا قول ا لله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾[١]. بعد.

وعن مجاهد: "فطرة ا لله" قال الإسلام[٢].

وعن عكرمة: "فطرة ا لله التي فطر الناس عليها" قال: الإسلام.

وعن قتادة: "لا تبديل لخلق ا لله" أي: لدين ا لله.

وعن سعيد بن جبير: "لاتبديل لخلق ا لله" قال: لدين ا لله.

وعن الضحاك: "لاتبديل لخلق ا لله" قال: لدين ا لله.

وعن إبراهيم النخعي: "لا تبديل لخلق ا لله" قال: لدين ا لله[٣].

وعزا ابن عبد البر هذا القول كذلك إلى الحسن البصري[٤].

وقال البخاري: (باب: "لا تبديل لخلق ا لله": لدين ا لله. "خلق الأولين": دين الأولين. والفطرة: الإسلام)[٥].

وقال الطبري – رحمه ا لله –: (فسدد وجهك نحو الوجه الذي وجهك إليه ربك يا محمد لطاعته وهي الدين "حنيفا" يقول: مستقيما لدينه وطاعته.

"فطرة ا لله التي فطر الناس عليها، يقول: صنعة ا لله التي خلق الناس عليها).

وقال القرطبي: في قوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة ا لله﴾.

"والخطاب بـ (أقم وجهك) للنبي ﷺ " أمر بإقامة وجهه للدين المستقيم كما قال: "فأقم وجهك للدين القيم" وهو: دين الإسلام.

وإقامة الوجه: هو : تقديم المقصد والقوة على الجد في أعمال الدين.

= يراجع في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج٨، ص ٣٤٩.

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

(٢) وصحح ابن تيمية سند الطبري عن مجاهد، درء تعارض العقل والنقل ٣٧٤/٨.

(٣) أورد هذه الأقوال الطبري في التفسير، ج ٢١، ص ٤٠ – ٤١.

(٤) التمهيد، ج ١٨، ص ٧٢.

(٥) صحيح البخاري مع فتح الباري، ج ٨، ص ٥١٢.

وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه ودخل في هـذا الخطاب أمته باتفاق أهل التأويل.

هذه بعض أقوال علماء السلف.

وقد ذكر ابن عبد البر – رحمه الله – أن السلف قد أجمعوا على هذا التفسير.

قال رحمه الله: "وقال آخرون: الفطرة ههنا: الإسلام قـالوا: وهـو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل قد أجمعوا في قول الله عـز وجـل: ﴿فطـرة الله الـتي فطر الناس عليها﴾ على أن قالوا: (فطرة الله) دين الله: الإسلام"[١].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِـمْ ذُرِّيَّتَهُـمْ وَأَشْـهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَـافِلِينَ أَوْ تَقُولُـوا إِنَّمَـا أَشْـرَكَ آبَاؤُنَـا مِـنْ قَبْـلُ وَكُنَّـا ذُرِّيَّـةً مِـنْ بَعْدِهِـمْ أَفَتُهْلِكُنَـا بِمَـا فَعَـلَ الْمُبْطِلُونَ﴾[٢].

فالآية تقرر أن الله عز وجل قد أشهد ذرية آدم على ربوبيته – سبحانه – فأقروا له بذلك واعترفوا ثم اشهد على هذا الاعتراف.

وقد اختلف العلماء في معنى الآية على قولين أو ثلاثة.

الأول: إن الله أخرجهم جملة واحدة في وقـت واحـد ثـم سـألهم فأجـابوا بقولهـم وأقروا له واعترفوا بربوبته.

والثاني: أن المراد: هو الإخراج المتدرج في كل جيل وأن السؤال هنـا والشـهادة هما حاليان وليسا مقاليين فهم يعترفون بقلوبهم بخالقهم ولم يحـدث اخـراج جملـة واحـدة وسؤال قبل الخلق الحالي.

قال الرازي : (في تفسير الآية قولان:

الأول: وهو مذهب المفسرين وأهل الأثر ما رواه مسلم بن يسار الجهني أن عمـر سئل عن هذه الآية ... الحديث إلى أن قال: "وهـذا القـول قـد ذهـب إليـه كثـير مـن

---

(١) التمهيد، ج ٨، ص ٧٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٧٢، ١٧٣.

قدماء المفسرين كسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، والضحاك، وعكرمة والكلبي)[١]

ثم قال" وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لايجوز تفسير هذه الآية بهذا الوجه" وهذا؛ هو: القول الثاني.

ثم حرر القول الثاني: بقوله: "والقول الثاني في تفسير الآية قول أصحاب النظر وأرباب المعقولات: أنه تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم وذلك الاخراج أنهم كانوا نطفة فأخرجها ا لله تعالى في أرحام الأمهات وجعله علقة ثم مضغة ثم جعلهم بشرا سويا وخلقهم كاملاً ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه.

فبالاشهاد صاروا كأنهم قالوا: بلى وإن لم يكن هناك قول باللسان"[٢].

وقال القرطبي:

"فقال قوم: معنى الآية: أن ا لله تعالى أخرج من ظهور بني آدم بعضهم من بعض قالوا: ومعنى: "أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم" دلهم بخلقه على توحيده؛ لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحداً (ألست بربكم) أي قال: فقام ذلك مقام الاشهاد عليهم والاقرار منهم. كما قال تعالى في السموات والأرض: (قالتا أتينا طائعين) ذهب إلى هذا القفال وأطنب".

قلت: وهذا هو القول الثاني.

ثم قال: "وقيل: إنه سبحانه أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد وأنه جعل فيها من المعرفة ما علمت به من خاطبها.

قلت: وفي الحديث عن النبي ﷺ غير هذين القولين وأنه تعالى أخرج الأشباح فيها الأرواح من ظهر آدم عليه السلام[٣].

قلت: وهذا هو القول الأول.

---

(١) تفسير الرازي، ج ١٥، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٥٢.

(٣) تفسير القرطبي، ج ٧، ص ٢٠٠.

القائلون بالقول الأول في الميثاق وأدلتهم:

القائلون بالقول الأول:

القول الأول: ورد عن جماعة من العلماء وهم:

من الصحابة: عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبي بن كعب وسلمان الفارسي وهشام بن حكم.

ومن بعدهم: محمد بن كعب والضحاك بن مزاحم والحسن البصري وقتادة وسعيد بن جبير والسدي والكلبي.

وقال به الطبري، والقرطبي، والحليمي وغيرهم.

فأما ما ورد عن عمر فقد أورده الإمام مالك(١)، وأحمد(٢)، والطبري(٣)، وأبو داود(٤)، والحاكم(٥)، والبيهقي(٦)، وابن أبي عاصم(٧)، والترمذي(٨)، وابن حبان(٩)، واللالكائي(١٠)، وابن عبد البر(١١).

وأما ما ورد عن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - فقد رواه الطبري(١٢).

وأما ما ورد عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فقد رواه أحمد(١٣) وابن أبي

---

(١) الموطأ، كتاب القدر، ح ٢.
(٢) مسند الإمام أحمد، ح٣١١.
(٣) التفسير، ١٣/٣٣.
(٤) رواه أبوداود، ح ٤٧٠٣.
(٥) المستدرك ١/٢٧.
(٦) الأسماء والصفات، ص ٤١١.
(٧) السنة، ح ١٩٦.
(٨) رواه الترمذي، ح ٣٠٧٥.
(٩) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ح ٦١٣٣.
(١٠) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ح ٩٩٠.
(١١) التمهيد، ج٦، ص٤.
(١٢) التفسير ١٣/٢٣٢.
(١٣) المسند ١/٢٧٢.

عاصم[١]، والحاكم[٢]، والطبري[٣]، والبيهقي[٤]، وابن سعد[٥]، وكذلك الطبري[٦] من طريقين.

وأما ما ورد عن هشام بن حكيم – رضي الله عنه – فقد رواه الطبري[٧]، وابن أبي عاصم[٨]، والآجري[٩]، والبيهقي[١٠]، وأحمد[١١]، وابن سعد[١٢]، والحاكم[١٣].

وأما ما ورد عن ابن مسعود فقد أورده ابن القيم نقلاً عن محمد بن نصر المروزي[١٤].

وأما قول سلمان الفارسي فقد ذكره البيهقي[١٥].

وأما قول أبي بن كعب فقد ذكره عبد الله بن حنبل[١٦]، والطبري[١٧]، والحاكم[١٨]، واللالكائي[١٩].

---

(١) السنة، ح/ ٢٧٢؛ وأيضاً ح/ ٢٠٢.

(٢) المستدرك ١/٢٧، و ٢/٥٤٤.

(٣) التفسير ٢٢٢/١٣.

(٤) الأسماء والصفات، ص ٤١٣.

(٥) الطبقات، ٢٩/١.

(٦) التفسير، ٢٢٤/١٣.

(٧) تفسير الطبري، ٥٤٤/١٣، ٢٤٨/٣١.

(٨) السنة، ح ١٦٨.

(٩) الشريعة، ص ١٧٢؛ ص ١٢٤.

(١٠) الأسماء والصفات، ص ٤١٢.

(١١) المسند، ١٨٦/٤.

(١٢) الطبقات ٣٠/١.

(١٣) المستدرك ٣١/١.

(١٤) كتاب الروح، ٢٤٨.

(١٥) الأسماء والصفات، ص ٤١٤.

(١٦) المسند ١٣٥/٥.

(١٧) تفسير الطبري ٢٣٨/١٣.

(١٨) المستدرك، ٣٢٣/٢.

(١٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ح ٩٩١.

وأما قول محمد بن كعب والضحاك والحسن وابن جبير، وعطاء، والكلبي فقد ذكرها الطبري[١].

وأما ما ورد عن العلماء في ذلك فما يلي:

قال الطبري عند تفسيره للآية: "يقول ا لله تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ واذكر يا محمد ربك إذ استخرج ولد آدم من أصلاب آبائهم فقررهم بتوحيده وأشهد بعضهم على بعض شهادتهم بذلك واقرارهم به"[٢].

وقال الرازي بعد إيراده لكلا القولين: "فثبت إخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر.

وعلى هذا التقدير: فلا منافاة بين الأمرين ولا مدافعة توجب المصير إليهما معاً صونا للآية والخبر من الطعن بقدر الإمكان"[٣].

وقال ابن الانباري: "مذهب أهل الحديث وكبراء أهل العلم في هذه الآية – أي آية الاعراف – إن ا لله أخرج ذرية آدم من صلبه وأصلاب أولاده وهم في صور الذر فأخذ عليهم الميثاق أنه خالقهم وأنهم مصنوعون فاعترفوا بذلك وقبلوا. وذلك بعد أن ركب فيهم عقولاً عرفوا بها ما عرض عليهم كما جعل للجبل عقلاً حين خوطب، وكما فعل ذلك بالبعير لما سجد، والنخلة سمعت وانقادت حين دعيت"[٤].

وأما القرطبي – رحمه ا لله – فليس في كلامه تصريح بترجيح أحد القولين ولكنه يفهم منه ترجيح القول الأول.

فقد قال عند بداية ذكر الأقوال: "وهذه آية مشكلة وقد تكلم العلماء في تأويلها وأحكامها فنذكر ما ذكروه من ذلك حسب ما وقفنا عليه" ... ثم ذكر الأقوال، ثم قال: "قلت وفي الحديث عن النبي ﷺ غير هذين القولين وأنه تعالى أخرج الأشباح فيها

---

(١) التفسير، ١٣/٢٣٨، ٢٤٩.

(٢) تفسير الطبري، ج ١٣، ص ٢٢٢.

(٣) تفسير الرازي، ج ١٥، ص ٥٥.

(٤) الروح، لابن القيم، ٢٥٤.

الأرواح من ظهر آدم عليه السلام"[١]. ثم أورد بعض الأحاديث والآثار في ذلك.

وأما القول الثاني: الذي أورده فهو: أن ا لله عز وجل اخرج الأرواح فقط، فعقب عليه بأن الحديث ينص على إخراج الذرية جسما وروحاً[٢].

قلت: وهذا مذهب لبعض العلماء وهو أن الاخراج كان للأرواح فقط.

قال الجرجاني: "وزعم بعض أهل العلم: أن الميثاق إنما أخذ على الأرواح دون الأجساد؛ لأن الأرواح هي التي تعقل وتفهم ولها الثواب وعليها العقاب والأجساد أموات لا تعقل، وكان إسحاق بن راهويه يذهب إلى هذا المعنى وذكر أنه قول أبي هريرة.

وقال إسحاق: وأجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد استنطقهم واشهدهم"[٣].

وقال ابن القيم في تقدم خلق الأرواح قبل الأجساد: فهذه مسألة للناس فيها قولان معروفان حكاهما شيخ الإسلام وغيره وممن ذهب إلى تقدم خلقها: محمد بن نصر المروزي وأبو محمد بن حزم وحكاه ابن حزم اجماعا، ثم ذكر أدلتهم النقلية ومنها قوله تعالى: ﴿واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهور ذريتهم ...﴾ إلى آخر الآية.

وقال: "وهذا الاستنطاق والاشهاد إنما كان لأرواحنا إذ لم تكن الابدان حينئذ موجودة"[٤]. ثم ذكر الأحاديث المرفوعة.

أدلة أصحاب القول الأول من القرآن:

وردت آيات عدة في كتاب ا لله – عز وجل – تدل على وجود ميثاق قديم أخذ على بني آدم قبل وجودهم.

وأصرح آية في ذلك آية الاعراف المتقدمة، وهي:

---

(١) تفسير القرطبي، ج ٧، ص ٢٠٠.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الروح، ٢٥٥.
(٤) الروح، ٢٥٥.

١ - قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...﴾[1] الآية.

فإن ظاهر الآية يدل على أن الله - عز وجل - قد أخذ من ظهور بني آدم ذريتهم وخاطبهم خطاب من يعقل ما يخاطب به وأنهم تكلموا كلام عاقل مدرك لما يقول.

فأما أخذ الذرية من ظهور بني آدم فيعني أن الله - عز وجل - أخرج ذرية آدم الأولى ثم أخرج من ظهورهم ذريتهم وهكذا إلى نهاية ما قدره الله - عز وجل - من الخلق... يخرج ذرية كل جيل من ظهور الذرية الأولى بحسب ما قدره - عز وجل - لكل جيل من الزمن الذي يولد فيه.

ثم بعد أن يتكامل خروج الذرية في مكان واحد وزمان واحد ركب الله - عز وجل - فيهم القوة العاقلة والقوة الناطقة ثم سألهم جميعاً بسؤال واحد علموه وفهموا معناه:

- ألست بربكم؟

- فأجابوا جميعاً: بلى.

ثم أعادهم - عز وجل - إلى أصلاب آبائهم ثم إلى صلب آدم ليخرجوا بعد ذلك بحسب ما قدره الله - عز وجل - لكل منهم من الزمن الذي يولد فيه والمكان الذي يعيش عليه هذا هو ما فهمه أهل القول الأول من الآية الكريمة.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾[2].

روى الطبري بسنده عن مجاهد أنه قال: "في قول الله تعالى: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح﴾. قال: (في ظهر آدم)[3].

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢، ١٧٣.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٧.

(٣) تفسير الطبري، ١٢٦/٢١.

وقال ابن كثير: (وقيل المراد بهذا الميثاق الذي أخذ منهم حين أخرجوا في صور الذر من صلب آدم عليه السلام كما قال أبوجعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية – ثم ذكر الأثر عنه الذي تقدمت الإشارة إليه. وفيه – ورأى فيهم الأنبياء مثل السرج عليهم النور وخصوا بميثاق آخر من الرسالة والنبوة وهو الذي يقول تعالى: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ... الآية﴾[1].

٣ – وقوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾[2].

روى الطبري عن مجاهد بسنده أنه قال: "قوله: (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) الآية قال: القرون الماضية. و: (عهده) الذي أخذه من بني آدم في ظهر آدم ولم يفوا به".

وقال أبي بن كعب: "في الميثاق الذي أخذه في ظهر آدم عليه السلام"[3].

٤ – وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾[4].

ورد في الآية عدة أقوال منها قول من يستشهد بالآية على القول الأول المذكور.

قال القرطبي – وهو يعرض الأقوال – (وقيل المعنى: خلقناكم في ظهر آدم ثم صورناكم حيث أخذنا عليكم الميثاق هذا قول مجاهد رواه عنه ابن جريج وابن أبي نجيح.

قال النحاس: وهذا أحسن الأقوال ثم ذكر قول مجاهد[5].

وهذا القول عن مجاهد أورده الطبري مختصراً بسنده[6].

هذه الآيات التي تدل بظاهرها على أن الله – عز وجل – قد عرف خلقه بنفسه

---

(١) تفسير ابن كثير ٣/٤٦٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٠٢.

(٣) تفسير الطبري، ج ١٣، ص ١١.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١١.

(٥) تفسير القرطبي، ج ٧، ص ١٠٩.

(٦) تفسير الطبري، ج ١٢، ص ٣٢٠.

قبل خروجهم إلى هذه الحياة الدنيا فاعترفوا له بربوبيته عليهم.

وأما الأحاديث التي استشهدوا بها على صحة مذهبهم كثيرة منها: حديث أنس ابن مالك رضي ا لله عنه.

روى الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال:

"يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء أكنت مفتديا به؟.

– قال: فيقول: نعم.

– فيقول: قد اردت منك أهون من ذلك قد أخذت عليك في ظهر آدم لا تشرك بي شيئاً فأبيت إلا أن تشرك بي"[1].

يفهم من هذا الحديث أن ا لله – عز وجل – قد أخذ العهد من بني آدم وهم في ظهر آدم عليه السلام أن لا يشركوا با لله عز وجل شيئاً.

قال القاضي عياض – رحمه ا لله – في شرح هذا الحديث (يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريَّتَهُمْ﴾ الآية.

فهذا الميثاق الذي أخذ عليهم في صلب آدم فمن وفى به بعد وجوده في الدنيا فهو مؤمن.

ومن لم يوف به فهو كافر.

فمراد الحديث أردت حين أخذت منك الميثاق بالتوحيد فأبيت إذ أخرجتك إلى الدنيا إلا الشرك.

ويحتمل أن يكون المراد بالإرادة هنا الطلب: والمعنى: أمرتك فلم تفعل"[2].

---

(١) ورد الحديث عن أنس من طريقين:
الأولى: عن أبي عمران الجوني رواها الإمام أحمد في المسند ١٢٧/٣، ١٢٩، والبخاري ح ٣٣٣٤/ ح ٧٥٥٧، ومسلم ح ٢٨٠٥.
الثانية: عن قتادة رواها الإمام أحمد في مسنده ٢١٨/٣، والبخاري ح/٦٥٣٨، ومسلم ح ٢٨٠٥.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١١، ص ٤٠٣.

الأحاديث الدالة على أن معرفة الله فطرية ضرورية:

لقد دلت أحاديث النبي ﷺ على أن معرفة ا لله فطرية ضرورية بديهية أركزها ا لله في كل نَسَمَةٍ هو بارئها:

ومن تلك الأحاديث:

١ - الإشارة إلى الميثاق الأول وإن كانت الأحاديث المرفوعة في هذا الشأن قد ضعفت ولكن أحاديث إخراج الذرية في الأزل وبيان أهل الجنة من أهل النار مما ثبت في السنة.

قال الإمام أحمد بن حنبل:

ثنا حسين بن محمد، ثنا جرير - يعني ابن حازم - عن كلثوم بن جبر عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال:

أخذ ا لله الميثاق من ظهر آدم بنعمان - يعني بعرفة - فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا قال:

"ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون"[1].

---

(١) هذا الحديث ورد مرفوعا وموقوفاً وكلاهما صحيح؛ ولكن الذين أوقفوه أكثر وأثبت.

قال الحاكم بعد إيراده لحديث ابن عباس المرفوع: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر) المستدرك ١/٢٧.

ووافقه الذهبي. وأعاده الحاكم في مكان آخر وصححه كذلك، ووافقه الذهبي. المستدرك ٢/٢٤٥.

وقال ابن كثير في المرفوع: (فهو بإسناد جيد قوي على شرط مسلم).

رواه النسائي وابن جرير والحاكم في مستدركه من حديث حسين بن محمد المروزي به. وقال الحاكم: صحيح الاسناد ولم يخرجاه إلا أنه اختلف فيه على كلثوم بن جبر فروى عنه مرفوعاً وموقوفاً.

وكذا روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفاً.

=

٢ – عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال:

قال رسول الله ﷺ : "ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء. هل تحسون فيها من جدعاء"؟.

ثم يقول أبوهريرة – رضي الله عنه –: "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"[(١)].

فذكر الحديث أن المولود يولد على الفطرة، وإن كان المراد ليس الإسلام الشرعي ولكن بمعنى معرفة الله – عز وجل – وقصد عبادته والتقرب إليه.

فالمراد بأن المولود يولد على الإسلام، أي: أنه يولد على الإقرار بالخالق، ومحبته، والاخلاص له، وإذا قيل إن المولود يولد على الإسلام فليس معنى ذلك أنه يولد عالماً بأحكام الصلاة وشروطها وواجباتها ... وعالماً بمقدار أنصبة الزكاة ومستحقيها...

يؤكد هذا المعنى قول الإمام ابن تيمية رحمه الله:

= وهكذا رواه العوفي والوالبي والضحاك وأبو جمرة عن ابن عباس قوله. وهذا أكثر وأثبت والله أعلم) البداية ١/٩٠.

فهو يرجح السند الموقوف لكون رواته أكثر وأثبت ممن رفعوه .

وقال الهيثمي في سند أحمد المرفوع: (رجاله رجال الصحيح) [مجمع الزوائد ١٨٩/٧].

فالحديث دائر بين الرفع والوقف وكلا الأمرين قد صحت به الأسانيد إلا أن الرواة الذين أوقفوه أكثر من الرواه الذين رفعوه إضافة إلى أنه أثبت من حيث العدالة والحفظ.

وفي مثل هذا الحال هناك احتمالان:

الأول: أن يكون الرواة الذين رفعوه قد وهموا في رفعه وأنه إنما جاء موقوفاً.

الثاني: أن يكون الصحابي رواه مرة مرفوعاً ومرة لم يرفعه فرواه الذين رووه عنه بحسب ما سمعه كل منهم. والله أعلم.

وهذا الحديث: رواه أحمد في المسند ٢٧٢/١، وابن أبي عاصم في السنة/ ح ٢٠٢، والحاكم في المستدرك ٥٤٤/٢، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤١٣.

راجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها ص ٥٣ – ٦٣.

(١) رواه البخاري، ح ١٣٥٩.

"ومثل الفطرة مع الحق: مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس.

وكذلك – أيضاً – كل ذي حس سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مراً.

ولايلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن ا لله أخرجنا من بطون أمهاتنا لانعلم شيئاً، ولكن سلامة القلب، وقبوله وارادته للحق، الذي هو الإسلام بحيث لو ترك من غير مغير لما كان إلا مسلما.

وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع هي فطرة ا لله التي فطر الناس عليها..."[1].

ويؤكد الإمام ابن القيم هذا المعنى بقوله:

"... ومما ينبغي أن يعلم أنه إذا قيل إنه ولد على الفطرة أو على الإسلام، أو على هذه الملة، أو خلق حنيفا فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده فإن ا لله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[2].

ولكن فطرته موجبة مقتضية لدين الإسلام لقربه. فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه، ومحبته، وإخلاص الدين له. وموجبات الفطرة ومقتضاياتها تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض ..."[3].

٣ – الاخبار بأن ا لله – عز وجل – خلق عباده على خلقة مستوية لا عوج فيها – أي خلقة القلوب – ثم إن الشياطين أفسدت هذه الخلقة وغيرتها أو طمستها

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٤٧.

(٢) سورة النحل، الآية ٧٨.

(٣) شفاء العليل، ص ٤٧٨.

وغطتها بوساوسها ومكرها.

قال عليه الصلاة والسلام وهو يحدث عن ا لله – عز وجل – أنه قال "وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[1].

فالحديث يقرر أن أصل الخلق كان على الحنيفية وهي الاستقامة وأن إفسادهم كان من الشياطين شرعت لهم ودفعتهم إلى الشرك با لله عز وجل مما يفهم منه أنهم كانوا موحدين وأن الشرك طرأ عليهم.

وهكذا ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن معرفة ا لله ضرورية بديهية تدرك بمقتضى الفطرة التي فطر ا لله الناس عليها. والفطرة السليمة من عوامل الانحراف، وأسباب الشكوك وظلمات الأوهام تهتدي إلى الإيمان با لله والإقرار بوجوده فطرة فطر ا لله الخلق عليها، وغرسها في كل نسمة هو بارئها بموجب الميثاق الذي أخذه ا لله على بني آدم يوم أن خلقهم فشهدوا جميعاً بأن ا لله ربهم، وهذه المعرفة بديهية ضرورية أركزها ا لله في النفوس تهتدي إليها بمفردها دون سبب من خارج.

فمعرفة ا لله – سبحانه وتعالى – عند من استقامت فطرته على الصواب، وسلمت من عوارض الشكوك والارتياب، فطرية ضرورية تدرك بالفطرة والبداهة، ولا تحتاج إلى استدلال وتفكر وترديد نظر ومن ثم اجتهاد في البحث عن أدلة وبراهين، وغالب الناس؛ بل السواد الأعظم منهم، والكثرة الكاثرة يعرفون ا لله بفطرتهم التي ولدوا عليها، وهذه المعرفة التي جبلوا عليها تؤهلهم للإيمان با لله، والاعتراف بعظمته وقهره وسلطانه على هذا الكون، وتلك المعرفة يجدها كل إنسان سليم الفطرة، ويشعر بأثرها، وينصاع لندائها، فيعترف بربه الخالق الرازق اعترافاً فطريا بديهيا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... فالقلوب مفطورة على الإقرار با لله – سبحانه – تصديقاً به ودينا له؛ لكن يعرض لها ما يفسدها، ومعرفة الحق تقتضي محبته ومعرفة الباطل تقتضي بغضه لما في

---

(١) رواه مسلم، ح ٢٨٦٥، وأحمد ٤/١٦٢.

الفطرة من حب الحق، وبغض الباطل لكن قد يعرض لها ما يفسدها إما من الشبهات التي تصدها عن التصديق بالحق، وإما من الشهوات التي تصدها عن اتباعها؛ ولهذا أمرنا الله أن نقول في الصلاة: "اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين"[١].

وقد ذهب أهل السنة إلى أن المراد بالفطرة دين الإسلام بمعنى أن كل مولود يولد مفطوراً على الإسلام: دين التوحيد والخلو من الشرك. وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن معنى الفطرة في قول النبي ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه..."[٢].

فأجاب – رحمه الله – بقوله: "... الصواب أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى﴾[٣]. وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة.

فإن حقيقة "الإسلام" أن يستسلم لله، لا لغيره، وهو معنى لا إله إلا الله، وقد ضرب رسول الله ﷺ مثل ذلك، فقال: "كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ فبين أن سلامة القلب من النقص كسلامة البدن، وأن العيب حادث طارئ..."[٤].

هذا، وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية المعتزلة والأشاعرة في قولهم إن معرفة الله نظرية، لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال، وعجب من تشددهم في هذا السبيل حيث

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٧، ص ٥٢٨.

(٢) رواه البخاري، (كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٣، ص ٢٤٦.
رواه مسلم (كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موتى أطفال الكفار وأطفال المسلمين) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٦، ص ٢٠٧.
رواه الإمام أحمد في المسند، ج ٢، ص ٢٧٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٤٥.

أوجبوا النظر على كل أحد، وكأنها من المسائل المجمع عليها التي لا تقبل خلاف أحد؛ وفي هذا المعنى يقول: "... وأعجب من ذلك أن كثيراً منهم يظن أن هذا مما لا خلاف فيه بل القول بأن معرفة الله التي هي الإقرار بالصانع لا تحصل إلا بالنظر متفق عليه بين النظار، فاذا ذكر له أن في ذلك خلافاً بين أهل الكلام بعضهم مع بعض تعجب من ذلك، وذلك لأن من سلك طريقة من هذه الطرائق لا يكاد يعرف غيرها، فلهذا تجد في كتب أهل الكلام مايدل على غاية الجهل بما قاله الرسول، والصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام، مما يوجب أن يقال كأن هؤلاء نشئوا في غير ديار الإسلام، ولا ريب أنهم نشئوا بين من لم يعرف العلوم الإسلامية، حتى صار المعروف عندهم منكراً، والمنكر معروفاً، ولبسهم فتن ربي فيها الصغير، وهرم فيها الكبير وبدلت السنة بالبدعة، والحق بالباطل..."[١].

ولكن إذا كانت نصوص الكتاب والسنة تدل على أن الاقرار بالخالق ضروري يدرك بالفطرة التي فطر الله الخلق عليها، فلماذا أنكر ذلك نظار المتكلمين، حيث ذهبوا إلى أن معرفة الله لا تتم إلا بالنظر في الدليل؟

ولماذا – أيضاً – وجد في بني آدم من تنكر لهذه الفطرة، وجحد الاقرار بوجود الخالق؟.

وقد تلخص جواب ابن تيمية عن السؤالين في جوابين:

الأول: إن أول من عرف في الإسلام بإنكار المعرفة الضرورية الفطرية هم أهل الكلام المذموم: الذين اتفق السلف على ذمهم، وهم الجهمية والقدرية، وهم عند سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم[٢].

الثاني: إن الاعتراف بالخالق فطري ضروري، وقد أركزه الله في نفوس بني آدم؛ ولكن هذه الفطرة قد يحصل لها من الموانع ما يمنع مقتضاها ويعرض لها من العوارض مايفسدها، ويحرفها إلى الشرك بالله، أو انكار الخالق بالكلية.

---

(١) تلبيس الجهمية، ج ٢، ص ٤٨٢.

(٢) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٤٠، ٣٤١.

ولم يجمع المعتزلة على القول بأن معرفة ا لله نظرية؛ بل ذهب بعضهم إلى قول يوافق مذهب السلف وأهل السنة؛ حيث قالوا بأن معرفة ا لله فطرية ضرورية، يبتديها ا لله اختراعا في قلوب العقلاء البالغين، ومن هؤلاء: أبوعلي الأسواري، وصالح قبة، وفضل الرقاشي.

ومن ناحية أخرى خالف الجاحظ جمهور المعتزلة، فقال: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعا، فالمعرفة تقع بالطبع، وليست باختيار العبد، وليس للعباد إلا الإرادة، وإن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعا، ووجبت بإرادتهم.

وذهب إلى أنه لايجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف ا لله تعالى[(١)].

وقد وضح القاضي عبد الجبار أن الجاحظ "... كان يقول في المعارف: إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة؛ ويقول في النظر: إنه ربما وقع طبعاً واضطرارا، وربما وقع اختيارا. فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارا بالطبع؛ وإذا تساوت وقع اختيارًا. فأما إرادة النظر، فإنه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال. وهذه الطريقة دعته إلى التسوية بين النظر والمعرفة، وبين إدراك المدركات، في أن جميع ذلك يقع بالطبع..."[(٢)].

وقد استدل على ذلك ببعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾[(٣)].

قال: وإذا كانت البينات قد جاءت جميعهم، فيجب أن تكون المعرفة لهم كاملة[(٤)].

---

(١) يراجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٧٥.
الفرق بين الفرق، ص ١٦٠.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٢، ص ٣١٦.

(٣) سورة النساء، الآية ١٥٣.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٢، ص ٣٣٤.

واستدل بقوله تعـالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾[١].

قال: فظاهر ذلك يدل على معرفتهم بالفصل بين الحق والباطل، وهو عام في أمم الأنبياء[٢].

واستدل بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾[٣].

فدل ذلك على أنهم كانوا يعلمون ويعاندون[٤].

واستدل – أيضاً – بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾[٥].

قال: وهذا عام في جميع المكلفين[٦].

واستدل بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٧]. وذكر أن ذلك قد ورد في العرب في زمن بعثة النبي ﷺ[٨].

واستدل بقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[٩].

قال: وذلك يدل على أنهم عرفوا الآيات والمعجزات، ودلالتها على النبوات[١٠].

واستدل – أيضاً – بقوله تعالى: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنْ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾[١١].

---

(١) سورة غافر، الآية ٥.
(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٢، ص ٣٣٥.
(٣) سورة الصف، الآية ٦.
(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٦.
(٥) سورة الشورى، الآية ١٤.
(٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص٣٣٦.
(٧) سورة البقرة، الآية ٢٢.
(٨) ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص٣٣٧.
(٩) سورة النمل، الآية ١٤.
(١٠) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣٣٨.
(١١) سورة العنكبوت، الآية ٣٨.

ولا يكون الاستبصار إلا معرفة بالدين والحق[١].

واستدل – أيضاً – بقوله سبحانه: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلَاء إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ﴾[٢].

قال: وذلك يدل على أن فرعون ومن معه كانوا يعرفون الحق ويجحدون[٣].

وقد أعرض الجاحظ عن مسالك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله، فترك دليل الحدوث، ونظرية الجواهر والأعراض التي قررها المعتزلة ثم تلقفها عنهم الأشاعرة؛ وذكر أنها طريقة شائكة عويصة على العامة الذين تلطف الله بهم في معرفته.

وقد وضح القاضي عبد الجبار مذهب الجاحظ بقوله: "... ومن عجيب أمره أنه يمنع من أن يعرف بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، على ما نقوله في التوصل إلى حدوث الأجسام بالاعراض، وإلى إثبات المحدث بحدوثها. ويقول إن ذلك يدق ويلطف ويبعد بلوغ كنهه، فلا يجوز من الرحيم الرؤوف أن يكلف معرفته بهذه الطريقة، ثم يقول: إنما يعرف المكلف ربه من جهة الرسل إذا ظهرت الآيات عليهم. وشرط في ذلك أن يكون قد تقدم له العلم بالفرق بين الحيل والمعجز"[٤].

وهكذا انفرد الجاحظ بنظرية جديدة في المعرفة خالف فيها جمهور المعتزلة، وجمهور الأشاعرة، حين قال إن المعرفة تحصل للإنسان طبعاً؛ ويعني بالطبع هنا ما فُطِرَ عليه المرء من غرائز وميول. ولما كانت أداتي المعرفة الرئيسيتين هما: العقل والحس؛ والعقل والحس طبيعتان أو غريزتان تولدان مع الإنسان – فالمعرفة التي تنتج عنهما طباعا.

ويستطيع العبد – عند الجاحظ – أن يعرف الله ولكنها معرفة إقرار بوجوده دون الإحاطة به أو إدراك حقيقة ذاته، وكيفية صفاته. وكما يعلم الإنسان أن فيه نفساً

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٩.
(٢) سورة الإسراء ، الآية ١٠٢.
(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٢، ص ٣٤٠.
(٤) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٤٢، ٣٤٣.

وهو لا يعانيها، ولا يدركها بحاسة من الحواس، فكذلك يعلم أن ثمة إلها ولكنه لا يُعَايِنَهُ ولا يدركه بحاسة من الحواس[١]؛ وبناء على هذا يقول الجاحظ: "إن العقل يعرف الخالق من جهة العبرة والدلالة، لا من جهة الحس والاحاطة، وبالجملة إنه يعرفه من جهة ما يوجب عليه الاقرار به، ولا يعرفه من جهة ما يوجب الاحاطة بصفته..."[٢].

ويذهب الجاحظ إلى أن جميع المعارف تقع اضطراراً للإنسان بما في ذلك معرفة الله، فمعرفة الله تتلقى بالسمع عن طريق الرسل، ومعرفة صدق الرسول في دعواه أنه نَبِيٌّ من عند الله تتم اضطراراً لا اكتسابا؛ لأن الانسان البالغ يستطيع أن يميز صدق النبي من كذب المتنبي تلقائياً دون نظر وإعمال فكر؛ لأن ما اكتسبه من تجارب منذ طفولته إلى أن بلغ هيأته أن يعرف النبي، ويفرق بينه، وبين المتنبي؛ وقد أفصح الجاحظ عن هذا المعنى بقوله:

"إن التجربة على ضربين:

- أحدهما: أن يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف مخبره كما عرف منظره.

والآخر أن يهجم على علم ذلك من غير قصد، وقد سمي الإنسان مجربا قاصداً أو هاجما. فيزعم أن الإنسان منذ سقط من بطن أمه إلى أن يبلغ، مقلب في الأمور المختلفة ومصرف في خلال الحالات المعروفة التي تلقمه الدنيا بما تورد عليه من عجائبها، ويزداد في كل ذلك معرفة وتفيده الأيام في كل يوم تجربة، كما يزداد لسانه قوة وَعَظْمُهُ صَلابة ولحمه شدة، من أم تناغيه، وظئر تلهيه، وطفل يلاعبه، وطبيب يعالجه ونفس تدعوه، وطبيعة تعينه وشهوة تبعثه، ووجع يقلقه كما يزيد الزمان من قوته، ويشد من عظمه ولحمه، ويزيده الغذاء عظما وكثرة العضب والتغليب جلدا، ....،....... فلا يزال ذلك دأبه ودأبهم حتى يفهم الإغراء والزجر والتعدية والانتهار، كما يعرف الكلب إسمه إذا ألح عليه الكلاب به، وكما يعرف المجنون لقبه ....،....، فإذا استحكمت هذه الأمور في قلبه، وثبتت في خلده، وصحت في معرفته فهو حينئذ بالغ محتمل، وعندئذ يسخر الله

---

(١) ينظر: الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، ص ٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

سمعه للخبر المثلج، أو بصره لمعاينة الشاهد المقنع على يدي الرسول الصادق... فلا يحتاج عند معاينته رسولاً يحي الموتى، ويبرئ الأكمه والأبرص، ويفلق البحر إلى تفكير ولا تمثيل ولا امتحان ولا تجربة؛ لأنه قد فرغ من ذلك كله أجمع..."[١].

وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا الى: أن المكلف يجب عليه أن يحصل معرفة الباري بالنظر والاستدلال، فإن الجاحظ يرى أن الناس لم يعرفوا ا لله إلا من قبل الرسل، ولم يعرفوه من قبل الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق على ما تقوله المعتزلة في حدوث الأجسام والأعراض[٢].

وفي مسألة النبوة وما يتعلق بها من معجزات، وتكليف شرائع وأخبار ينفرد الجاحظ بآراء متميزة، فهو يخالف المعتزلة في مسألة التكليف ومعرفة الشرائع، حيث تقول المعتزلة قبل ورود السمع؛ لأن العقل يحسن ويقبح وأن على المكلف أن يعرف ا لله بالنظر في الدليل، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة، وعليه – أيضاً – أن يعرف الحسن من القبيح فيقدم على فعل الحسن: كالصدق والعدل، ويعرض عن القبيح كالكذب والظلم والجور؛ أما الجاحظ فيرى خلاف ذلك، ويقول إن الإنسان قبل ورود السمع والتكليف غير مسؤول عن مخالفة التكاليف الشرعية؛ لأن الناس عاجزون عن إدراك التكاليف الدينية بعقولهم، وبدون الأنبياء والكتب؛ ولهذا قال في المعارف "... إنها ضرورية من قبله تعالى، وأنها متى لم تحصل فالحجة ساقطة..."[٣].

ورغم أن جمهور الأشاعرة قد اتفقوا على أن معرفة ا لله نظرية كسبيه؛ إلا أن هناك من خالف هذا الاتفاق، وأيد مذهب السلف في أن معرفة ا لله فطرية.

فالشهرستاني ذهب إلى أن معرفة ا لله ضرورية فطرية، وأنها من البديهيات فلا تعد من النظريات؛ لأن الفطرة السليمة تشهد بوجود ا لله؛ ولهذا يقول:

---

(١) حجج النبوة – مطبوع ضمن آثار الجاحظ، تحقيق: عمر أبو النصر، ص ٢٥٨.

(٢) يراجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٢، ص ٣٤٢، ٣٤٣.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٢، ص ٣٤٥.

ثم يراجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٧٥.

"... فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[١].

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٢] ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾[٣].

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء؛ ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[٤].

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٥].

ولهذا يرى الشهرستاني أنه لم يرد التكليف بإثبات الخالق؛ لأنه أمر معترف به، وإنما ورد التكليف بنفي الشريك في العبادة، وقد وضح هذا المعنى بقوله:

"... ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك" "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"[٦]؛ ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد، ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾[٧].

ويرى أبوحامد الغزالي أن معرفة الله تحصل لمن اشتغل بالعمل، ولازم التقوى، ونهى النفس عن الهوى، بنور يقذفه الله في القلب[٨].

---

(١) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٨٧.

(٣) السورة نفسها، الآية ٩.

(٤) سورة لقمان، الآية ٣٢.

(٥) سورة الإسراء، الآية ٦٧.

(٦) رواه مسلم (كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله). ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢٠٦ – ٢١٢.

(٧) سورة غافر، الآية ١٢.

(٨) ينظر: قواعد العقائد (ضمن إحياء علوم الدين) ج١، ص ١١٣.

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يبين أن معرفة ا لله لا تكون بنظم أدلة، وترتيب كلام؛ وإنما بنور يقذفه ا لله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، ومن ظن أن معرفة ا لله تتوقف على الأدلة التي حررها المتكلمون فقد ضيق رحمة ا لله الواسعة[١].

ولكن هذه الفطرة التي أوجدها الخالق في كل مولود من بني آدم، قد يعرض لها أسباب تفسدها، وتحرفها عن مسارها القويم، وهو: معرفة ا لله – تعالى – وتوحيده، إلى حضيض الشرك، وظلمات الجهل، وغياهب الإلحاد!!.

وذلك الإنحراف، سببه عوامل كثيرة ...

وقد ذكر الرسول ﷺ أن الأبوين أحد تلك العوامل التي تفسد الفطرة التي فطر ا لله الخلق عليها، وتعمل على انحرافها.

وهنا يأتي دور النظر في الأدلة لعلاج تلك الفطرة المريضة، وإصلاح فسادها وتقويم إعوجاجها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"إن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة..."[٢].

وقال:

"... لكن كون الخلق مفطورين على الإقرار بالخالق أمر دل عليه الكتاب والسنة، وهو معروف بدلائل العقول – كما قد بسط في مواضع – وبين أن الإقرار بالخالق فطري ضروري في جبلات الناس؛ لكن من الناس من فسدت فطرته، فاحتاج إلى دواء، بمنزلة السفسطة التي تعرض لكثير من الناس في كثير من المعارف الضرورية.

وهؤلاء يحتاجون إلى النظر، وهذا الذي عليه جمهور الناس: أن أصل المعرفة قد

---

(١) ينظر: المنقذ من الضلال، ص ٨٦ – ٨٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٢٨.

يقع ضرورياً فطريا، وقد يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال..."[1].

وأهل السنة والجماعة يرون أن أصل العلم الإلهي، ومبدأه ودليله الأول هو الإيمان با لله ورسوله، وعند الرسول ﷺ هو: وحي ا لله إليه، وهذا هو السبيل إلى العلم با لله والحجة تقوم على العباد بالرسل كما قال تعالى:

﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[2].

وا لله سبحانه وتعالى قد يَسَّرَ للعباد سبيل معرفته وتفضل على بني آدم بأمرين هما أصل السعادة وطريقا المعرفة با لله:

أحدهما: أن كل مولود يولد على الفطرة، دين التوحيد والإسلام.

فالنفس بفطرتها إذا تركت كانت مقرة لله بالإلهية محبة له تعبده لا تشرك به شيئا؛ ولكن يفسدها ما يزين لها شياطين الإنس والجن بما يوحي بعضهم إلى بعض من الباطل.

الثاني: أن ا لله – تعالى – قد هدى الناس هداية عامة بما جعل فيهم بالفطرة من المعرفة وأسباب العلم، وبما أنزل إليهم من الكتب وأرسل إليهم من الرسل.

قال تعالى ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[5].

وقال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[6].

---

(١) جامع الرسائل – المجموعة الأولى، ص ١٤.

(٢) سورة النساء، الآية ١٦٥.

(٣) سورة العلق، الآية ١ – ٥.

(٤) سورة الرحمن، الآية ١ – ٤.

(٥) سورة الأعلى، الآية ١ – ٣.

(٦) سورة البلد، الآية ١٠.

فعند كل إنسان ما يقتضي معرفته للحق، ومحبته له، وقد هداه ربه إلى أنواع من العلم يمكنه أن يتوصل بها إلى سعادة الأولى والآخرة[١].

وأهل السنة والجماعة المتبعون أثر السلف في العقيدة لهم طريقة مميزه في معرفة ا لله، وإثبات حدوث العالم؛ ذلك بأنهم إذا ثبتت لديهم النبوة، وصدق النبي بقيام المعجزة، وجب تصديقه في جميع ما يخبرهم به من الغيوب، ويجب الإيمان بجميع ما يدعوهم إليه من أمر وحدانية ا لله تعالى، وصفاته، وكلامه.

وا لله سبحانه قد أرشد العباد في كتابه إلى الاستدلال على ربوبيته.

قال سبحانه: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[٣].

وقال عز وجل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٤].

وغير ذلك من الآيات المتعلقة بمعرفة ا لله، وما يدل على إثبات وجوده[٥].

وقد نقد ابن تيمية المتكلمين الذين أوجبوا النظر على كل أحد، وجعلوه السبيل الوحيد لمعرفة ا لله، في حين أن النظر يحتاج له من فسدت فطرته؛ ولكن بشرط أن يكون نظراً صحيحاً في أدلة صحيحة، وتلك الأدلة هي أدلة القرآن الكريم وآياته البينات، وبراهينه القاطعة، وهو كتابه المبين الذي أنزله على رسوله الأمين.

قال: "... والمتكلمون بنوا أمرهم على النظر المقتضي للعلم؛ ولابد منه؛ لكن بشرط أن يكون علما بما أخبر به الرسول.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ج ١٤، ص ٢٩٥ - ٢٩٧.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٢١.

(٣) سورة الغاشية، الآية ١٧ - ٢٠.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

(٥) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص ٣٥٢.

والنظر في الأدلة التي دل بها الرسول هي آيات ا لله، ولابد من هذا، وهذا. ومن طلب علماً بلا إرادة، أو إرادة بلا علم، فهو ضال.

ومن طلب هذا، وهذا بدون إتباع الرسول فيهما فهو ضال.

بل كمن قال من السلف: الدين والإيمان: قول، وعمل، واتباع السنة.

وأهل الفقه في الأعمال الظاهرة، يتكلمون في العبادات الظاهرة.

وأهل التصوف والزهد، يتكلمون في قصد الإنسان وإرادته، وأهل النظر والكلام، وأهل العقائد من أهل الحديث، وغيرهم يتكلمون في العلم والمعرفة والتصديق الذي هو أصل الإرادة، ويقولون: العبادة لابد فيها من القصد، والقصد لا يصح إلا بعد العلم بالمقصود المعبود، وهذا صحيح. فلابد من معرفة المعبود وما يعبد به، ....،....،، وإنما القصد والإرادة النافعة هو: إرادة عبادة ا لله وحده، وهو إنما يعبد بما شرع لا بالبدع.

وعلى هذين الأصلين يدور دين الإسلام:

– على أن يعبد ا لله وحده.

– وأن يعبد بما شرع، ولا يعبد بالبدع.

وأما العلم والمعرفة والتصوف فمدارها على:

– أن يعرف ما أخبر به الرسول.

– ويعرف أن ما أخبر به حق؛ إما لعلمنا بأنه لا يقول إلا حقاً، وهذا تصديق عام.

وإما لعلمنا بأن ذلك الخبر حق بما أظهر ا لله آيات صدقه، فإنه أنزل الكتاب والميزان وأرى الناس آيات في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أن القرآن حق..."[1].

وقال ابن تيمية:

"إن القرآن قد اشتمل على أصول الدين التي تستحق هذا الاسم، وعلى البراهين

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى – معارج الوصول – ج١، ص ١٨٨ – ١٨٩.

والآيات والأدلة اليقينية بخلاف ما أحدثه المبتدعون"[1].

ويرى ابن تيمية أن معرفة ا لله، معرفة فطرية ضرورية غرسها ا لله في كل نسمة هو بارئها بموجب الميثاق الذي أخذه على بني آدم يوم أن خلقهم فهم مقرون بمعرفة ا لله شاهدون بها على أنفسهم، وذلك أمر ضروري لا ينفك عنه مخلوق، وهو مما خلقوا عليه وجبلوا عليه وجعل علما ضروريا لهم، لايمكن أحداً جحده[2]، والدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾[3].

وآية الميثاق يندفع بها حجتين من حجج المشركين:

- الأولى: في قوله :

﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ فإذا احتج المشركون بالغفلة دفعت آية الميثاق ذلك، وبينت أن العلم با لله ضروري فطري لابد لكل أحد أن يعرفه، ولا يعذر أحد بالغفلة عنه، فقد قامت حجة ا لله في إبطال الإلحاد، والشرك، وإنكار وجود ا لله.

- والثانية: في قوله:

﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

وهذه تدفع حجة التقليد فإن احتج المشركون بأنهم وجدوا آباءهم على الشرك فتقلدوه عنهم كما يتقلد الابن عن أبيه المهن والصنائع فلا حجة لهم في ذلك؛ لأن معهم ما يبطل هذا الشرك وهو المعرفة الفطرية بموجب الميثاق.

وتلك الفطرة الموجبة للتوحيد والإسلام سبقت الشرك الذي عن الآباء والأجداد[4].

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى - معارج الوصول -، ج ١، ص ١٨٥.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٨٨.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٢ - ١٧٣.

(٤) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص ٤٩٠، ٤٩١.

وهذا لا يناقض قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[١].

فإن الرسول يدعو إلى التوحيد، وتلك الشهادة على أنفسهم التي تتضمن إقرارهم بأن ا لله ربهم، ومعرفتهم بذلك، وأن هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بني آدم، به تقوم حجة ا لله – تعالى – في تصديق رسله، فلا يمكن أحداً أن يقول يوم القيامة: إني كنت عن هذا غافلاً، ولا أن الذنب كان لأبي المشرك دوني؛ لأنه عارف بأن ا لله ربه لا شريك له، فلم يكن معذوراً في التعطيل ولا الإشراك، بل قام به ما يستحق به العذاب[٢].

وقال ابن تيمية:

إن ا لله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب، كما كان مشركوا العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول، فاعلين للسيئات والقبائح التي هي سبب الذم والعقاب، والرب تعالى مع هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث إليهم رسولا..."[٣]

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص ٤٩١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٩٢.

الفصل الرابع

الدليل الموصل إلى المطلوب

وتحته سبعة مباحث:

- المبحث الأول: تقسيم المعتزلة الدليل إلى عقلي، ونقلي، ومركب منهما.
- المبحث الثاني: تقسيم الأشعرية الدليل إلى عقلي، ونقلي، ومركب منهما.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة الدليل.
- المبحث الرابع: النقد.
- المبحث الخامس: العقل ودوره في الاستدلال.
- المبحث السادس: شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية.
- المبحث السابع: خبر الآحاد، وحجيته.

المبحث الأول

تقسيم المعتزلة الدليل إلى عقلي، ونقلي، ومركب منهما

تعريف الدليل عند المعتزلة:

الدليل عند المعتزلة هو الذي "... إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير..."(١).

والدلالة تنحصر عند المعتزلة في أربعة أدلة:

حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل(٢).

وترى المعتزلة أن القياس وخبر الواحد دليل يستدل به على الأحكام الشرعية الفرعية دون العقائد.

ولكن القاضي عبد الجبار لم يذكرهما هنا وعلل ذلك بأنهما يدخلان تحت الإجماع، أو الكتاب، أو السنة فلا يجب إفراده بالذكر(٣).

ويفرق المعتزلة بين الدليل والأمارة؛ حيث أنهم لا يطلقون الدليل إلا على الأدلة العقلية، وإجماع الأمة.

أما ما يوجب الظن – على حد زعمهم – كخبر الواحد، ونصُوص الكتاب والسنة – التي سموها ظواهر سمعية – فتسمى عندهم أمارة، وعلامة، وطريقاً؛ وهذه لا تفيد إلا الظن؛ ولهذا صرحوا بأن خبر الواحد لا يفيد العلم اليقيني، ولا يحتج به في العقائد.

قال أبوالحسين البصري المعتزلي:

"... إعلم أن الأمارة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن وبذلك تتميز

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.

(٢) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

(٣) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

من الدلالة. والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله "أمارة": عقلياً كان أو شرعياً..."[١].

فأطلقوا إسم الدليل: على ما يفيد العلم.

والأمارة والطرق: على ما يفيد الظن.

وبهذا فهم لا يقبلون أخبار الآحاد وظواهر النصوص فيما خالف ما أدى إليه إعتقادهم في ا لله وصفاته؛ لأنهم زعموا: أن هذه المسائل علمية قطعية لا تثبت إلا بدليل العقل فإذا خالف النقل ما أدى إليه العقل، وجب تقديم الدليل العقلي على النص.

ولما كان المتكلمون ينكرون الصفات الخبرية، والأفعال الإختيارية أحدثوا هذه التفرقة بين الدليل والأمارة، فأطلقوا إسم الأمارة على الأخبار، والنصوص الشرعية؛ لأن الأمارة – عندهم – أضعف من الدليل، وقالوا: إن ما ثبت بطريق الأمارة لا يوجب علماً، وإنما يوجب الظن فقط.

فإذا تعارض الدليل العقلي مع الأمارة يرجَّحُ الدليل العقلي، ويقدم على النص الشرعي، وعلى خبر الآحاد الذي أكد المتكلمون على أنه لا يحتج به في العقائد؛ لأنه ظني الثبوت لا يفيد اليقين[٢].

وبهذه الشبهة رد المعتزلة كثيراً من نصوص الصفات وبعض العقائد الأخرى.

قال أبوالحسين البصري:

"... اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعاً عن النبي ﷺ أو لا تتضمن ذلك.

– والأول: إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد.

– أو لم نتعبد فيه بالعلم؛ بل بالعمل فنقبل فيه خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه..."[٣].

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يبين أن خبر الآحاد لايحتج به في التوحيد، والعدل، والصفات، والرؤية[٤].

---

(١) المعتمد، لأبي الحسين البصري، ج ٢، ص ٦٩٠.

(٢) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩؛ ص ٦٧٢؛ ص ٦٩٠؛ ص ٧٦٩ – ٧٧٠، الإرشاد، ص ١٦١، أساس التقديس، ص ٢١٥.

(٣) المعتمد، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٨.

ولما كانت هذه التفرقة بين الدليل والأمارة تفرقة مبتدعة، وجدنا من العلماء من نقدها، وحاول إبطالها.

قال أبو يعلى[١]:

"... وحكي عن بعض المتكلمين أن الدليل: اسم لما كان موجباً للعلم.

وأما ما كان موجباً للظن فهو أمارة ... قال: وهذا غير صحيح؛ لأن ذلك اسم لغوي، وأهل اللغة لا يفرقون بينهما...،...،.... قال: - وأيضاً - فإن اعتقاد موجبها والعمل بها واجب، فلا فرق بينهما..."[٢].

وقال أبوإسحاق الشيرازي[٣]:

---

(١) هو: القاضي أبويعلي، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، نشأ وتربى في بيت علم؛ إذْ كان والده الحسين بن خلف من فقهاء الحنفية مشهوراً بالصلاح والتقى.

ويعتبر القاضي أبويعلى من أكابر علماء المذهب الحنبلي في القرن الخامس الهجري، وأشهرهم، وإليه يرجع الفضل في تمهيد المذهب ونشره، وعلى يده علت كلمة أهل السنة بعامة والحنابلة بخاصة.

ويعده الحنابلة بين المجتهدين في المذهب؛ بل إن بعضهم يعده مجتهداً مطلقاً.

قال عبد القادر بن بدران:

"... أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء علاّمة الزمان، قاضي القضاة، مجتهد المذهب، بل المجتهد المطلق...".

توفي رحمه الله في العشرين من رمضان، سنة ثمان وخمسين وأربعمائة من الهجرة (٤٥٨هـ).

ترجمته:

المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، ج٢، ص ١٠٨. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ٢١٠. البداية والنهاية، ج٢، ص ٩٤.

(٢) العدة في أصول الفقه، ج١، ص ١٣١، ١٣٢.

(٣) هو: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزاباذي الشيرازي أبو اسحاق. ولد سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة (٣٩٣هـ) دخل شيراز، ثم البصرة، ثم بغداد، وهو من تلاميذ البيضاوي. أحد علماء الشافعية برع في أصول الفقه، والفقه، والجدل. له مصنفات منها: "التنبيه"، و"المهذب" و"النكت" في الخلاف، و"اللمع" و "شرحه" و"التبصرة" في أصول الفقه، و"الملخص"، و"والمعونة" في الجدل، و"طبقات الفقهاء"، و"نصح أهل العلم".

توفي سنة ست وسبعين وأربعمائة (٤٧٦هـ).

ترجمته:

=

"... حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء، فقد يرشد مرة إلى العلم، ومرة إلى الظن، فاستحق اسم الدليل في الحالين، يحقق ذلك أن العرب لا تفصل بين مايوجب العلم، وبين ما يوجب الظن في اطلاق اسم الدليل، فوجب التسوية بينهما..."[١].

وقال ابن عقيل[٢]:

"... إن تخصيص الدليل بالمقطوع به، والأمارة بالمظنون تواضع عليه المتكلمون، وليس ذلك من موجب اللغة؛ لأن أهلها لا يفرقون بين الأمارة والدلالة، والسمة والعلامة..."[٣].

ولقد بين أبو الحسين البصري المعتزلي الأمور التي تعلم بأدلة العقل، والأمور التي تعلم بأدلة الشرع؛ فقال بأن الأشياء المعلومة بالدليل:

- إما أن تعلم بالعقل فقط.
- وإما أن تعلم بالشرع فقط.
- وإما أن تعلم بالشرع والعقل.

فأما المعلومة بالعقل فقط فهي الأمور التي في العقل دليل عليها، ويكون العلم بصحة الشرع متوقفا على العلم بها؛ وذلك مثل معرفة ا لله، ومعرفة صفاته، وأنه سبحانه غني حكيم لا يفعل القبيح[٤].

= طبقات الشافعية، للسبكي، ج٤، ص ٢١٥ - ٢٥٦. طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، ج١، ص ٢٤٤ - ٢٤٦.

(١) شرح اللمع في أصول الفقه، ج١، ص ٩٧. اللمع، للشيرازي، ص ٣.

(٢) هو: أبوالوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، من الحنابلة الذين خالفوا المذهب ولجأوا إلى التأويل، مثل ابن الجوزي.
كان مولده سنة ثنتين وثلاثين وأربعمائة (٤٣٢هـ)، ومات في يوم الجمعة ثاني عشر جمادى الأولى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة (٥١٣هـ)، وهو من تلاميذ القاضي أبويعلى، ومن كتبه الواضح في أصول الفقه، وهو كتاب له قيمته العلمية بين مؤلفات الحنابلة، فمن جاء بعده ينقل عنه، ويشير إليه، ويثني على صاحبه.
ترجمته:
طبقات الحنابلة، ج٢، ص ٢٥٩. شذرات الذهب، ج ٤، ص ٣٥ - ٤٠.

(٣) الواضح في أصول الفقه، ج١، ص ٨٥.

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٨٨٦ - ٨٨٧.

قال:

"... وإنما قلنا: "إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك"؛ لأنا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء – عليهم السلام؛ وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لايجوز أن يظهرها ا لله على يد كذاب. وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم قبيح، وأنه لا يفعل القبيح.

وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح، عالم باستغنائه عنه. والعلم بذلك فرع على المعرفة به.

فيجب تقدم هذه المعارف للشرع. فلم يجزكون الشرع طريقاً إليها[1].

– وأما ما يعلم بالشرع وحده: فهي الأمور التي في السمع دليل عليها، دون العقل: كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما.

– أما المصالح والمفاسد الشرعية؛ فهي: الأفعال التي تعبدنا ا لله بفعلها، أو تركها مثل: وجوب الصلاة، وتحريم الخمر، وصيام شهر رمضان؛ لأننا لا نعلم بالعقل ذم من أَخَّرَ الصوم عن أول يوم من رمضان، وإنما علمنا ذلك بالشرع فقط[2].

– وأما ما يعلم بالشرع وبالعقل معاً فهو الأمور التي يمكن أن يُستدل عليها بالعقل، ولا تتوقف صحة الشرع على المعرفة بها، كالعلم بأن ا لله واحد يمكن الاستدلال عليه عقلاً ونقلاً، أما العقل فإذا ثبت عقلاً أنه حكيم فلو كان معه حكيم آخر، لم يجز أن يرسلا أو يرسل أحدهما من يكذب. فإذا أخبر الرسول بأن ا لله واحد لا شريك له ثبت صدقه عقلاً ونقلاً.

قال أبوالحسين البصري:

"... فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل، فهو كل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به. كالعلم بأن ا لله واحد، لا ثاني له في حكمته؛ لأنه إذا ثبتت حكمته فلو كان معه حكيم آخر لم يجز أن يرسلا – أو

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٨٨٧.

(٢) يراجع: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٨٧.

يرسل أحد منهما – من يكذب. فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد، لاقديم سواه، علمنا صدقه. وكذلك وجوب رد الوديعة، والإنتفاع بما لا مضرة فيه على أحد..."[١].

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٨٨٧.

المبحث الثاني

تقسيم الأشعرية الدليل إلى عقلي، ونقلي، ومركب منهما

تعريف الدليل عند الأشاعرة:

عرف القاضي الباقلاني الدليل بأنه: ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة مالا يعلم باضطرار[١].

وهو على ثلاثة أنواع:

- النوع الأول: عقلي: له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته. نحو حياته، وعلمه وقدرته، وإرادته.

- النوع الثاني: سمعي شرعي: دال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من النطق.

- النوع الثالث: لغوي دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات، وسائر الألفاظ. وقد لحق بهذا الباب: دلالات الكتابات والرموز[٢].

والدال هو ناصب الدليل، والمدلول هو: ما نصب له الدليل.

والمستدل هو الناظر في الدليل، واستدلاله نظرة في الدليل وطلبه به علم ماغاب عنه[٣].

وعرف سعد الدين التفتازاني الدليل بقوله:

"... الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، فلا يفهم من حصول العلم عنه إلا التوصل إليه بالنظر فيه..."[٤].

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب، ج١، ص ٢٦.

ويفرق الرازي بين الدليل والأمارة. فالدليل عنده هو: "... الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول..."[(١)].

وأما الأمارة فهي: "التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول..."[(٢)].

وهكذا أطلق الأشاعرة اسم الدليل على ما يفيد العلم، والأمارة والطرق على ما يفيد الظن. والأدلة اللفظية من باب الظنون فلا تفيد اليقين[(٣)].

وقد رجح الرازي تقديم العقل على النقل؛ لأن "... ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لإفتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة..."[(٤)].

ولقد عرف الآمدي الدليل في عرف علماء أصول الدين بقوله: "... الدليل في العرف الأصولي هو "ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري، وهو منقسم إلى عقلي محض، وسمعي محض، ومركب منهما"[(٥)].

ونجد عبد القاهر البغدادي يفرّق – أيضاً – بين العقليات والشرعيات فيؤكد أن العقليات هي الأمور التي يدل عليها العقل قبل ورود الشرع، وأما الأحكام الشرعية فلا دليل عليها غير الشرع فيجعل طريقة المعتزلة في الاستدلال على وجود ا لله، وهي دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) طريقة عقلية بحته يمكن الاستدلال بها قبل الاستدلال بالشرع لاثبات وجود ا لله، ثم الاستدلال بالمعجزة لإثبات النبُوّة، ومن ثم يثبت الشرع[(٦)].

وهذا أثر واضح من تأثير المعتزلة على الأشعرية.

ويمضي البغدادي في ذكر الفروق بين العقليات والشرعيات؛ فيقول: "... ومن وجوه الفرق بين العقليات والشرعيات أن ماجاز فيه النسخ والتبديل في حياة النبي ﷺ

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧٠.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر، ص ٧١.
(٤) نفس المصدر والصفحة.
(٥) ينظر: الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص٢٨.
(٦) يراجع: أصول الدين، ص ٢٠٥.

فهو من جملة الأحكام الشرعية، ومالم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من الأحكام العقلية..."[1].

ويوضح البغدادي أن الأدلة العقلية تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال، وعلى حدوث العالم، وتناهيه، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلا، وعلى إثبات وجود الخالق وتوحيده وصفاته، وعلى جواز بعثة الرسل من غير وجوب على ا لله، وعلى جواز تكليف العباد.

كما يستدل بالدليل العقلي على أنه لا واجب على أحد قبل ورود الشرع وكذلك طريق المعرفة با لله تعالى في الدنيا: النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول، وأما وجوبه فطريقه: الشرع[2].

ثم يوضح البغدادي المسائل التي يستدل عليها بالنقل، وهي الأحكام الشرعية: كالوجوب، والإباحة، والحظر، فهذه طريقها الخبر، والأمر من ا لله – تعالى – بالخطاب، أو على لسان رسول دلت المعجزة على صدقه وكذلك العلم بتأبيد نعيم أهل الجنة، وتأبيد عذاب الكفرة دليله الخبر دون العقل. وفي العقل دلالة على جواز ذلك كله.

وكذلك بيان مايجوز إطلاقه على ا لله تعالى من الأسماء طريقه الشرع دون العقل[3].

وهناك مسائل دليلها مركب من العقلي والنقلي فيمكن أن يستدل عليها بالعقل والنقل معاً؛ مثل: مسألة الرؤية، وأفعال العباد[4].

ويرى البغدادي أن عقيدة عموم الرسالة المحمدية، وختم النبوات بنبوة محمد دليلهما القرآن والسنة؛ فقد دل القرآن وتواترت الأخبار بأنه لا نبي بعد محمد ﷺ وأن رسالته للناس كافة، وقد بعثه ا لله للثقلين الجن والإنس[5].

---

(١) أصول الدين، ص ٢٠٦.

(٢) يراجع: أصول الدين، ص ٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤) يراجع: الارشاد، ص ٣٥٨، ٣٥٩. شرح المواقف، تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ٢٠٨.

(٥) يراجع: أصول الدين، ص ١٦٣، ١٦٤.

وأفعال العباد عند الأشاعرة دليلها سمعي[١]؛ ويلحق بذلك الحوض، والميزان، وعذاب القبر[٢].

وإذا انتقلنا إلى إمام الحرمين الجويني نجده يعرف الأدلة بقوله: "... الأدلة هي: التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً..."[٣].

ويقسم الأدلة إلى قسمين:

أدلة عقلية.

وأدلة نقلية.

فأما الدليل العقلي فهو: الذي يدل "... بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضٍ يخصصه بالوجود الجائز، وكذلك الإتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن، وإرادة المخصص..."[٤].

– وأما الدليل السمعي فهو "... الذي يستند إلى خبر صدق، أو أمر يجب اتباعه..."[٥].

ثم يقرر أن أصول العقائد تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

– قسم يدرك بالعقل؛ ولا يجوز إدراكه بالسمع.

– قسم يدرك بالسمع؛ ولا يجوز إدراكه بالعقل.

– قسم يدرك بالسمع والعقل[٦].

ويبين العقائد التي تدرك بطريق العقل؛ بقوله:

"... فأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله

---

(١) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٧.

(٢) يراجع: الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، ص ٥٣، ٥٤.

(٣) الإرشاد، ص ٨.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) يراجع: الارشاد، ص ٣٥٨.

- تعالى - ووجوب اتصافه بكونه صدقا؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام ا لله - تعالى - وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع..."[1].

وأما مالايدرك إلا بالسمع فهو الحكم بوقوع مايجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بالدليل النقلي. ويلحق بهذا القسم جملة أحكام التكليف وقضاياها من التقبيح والتحسين، والإيجاب والحظر، والندب والإباحة[2].

وأما مايجوز إدراكُهُ بالعقل والنقل، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام ا لله - تعالى - متقدما عليه؛ فهذا القسم يتوصل إلى إدراكه بالنقل والعقل؛ مثل: مسألة الرؤية، وانفراد الباري بالخلق والاختراع، ونحوها.

وبناء على ذلك يرى إمام الحرمين أن على المكلف أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية فإن قابله مسألة غير مستحيلة عقلاً، وكان الدليل السمعي قاطعاً في طرقه، لامجال للإحتمال في ثبوت أصولها، ولا في تأويلها فهذه النصوص يجب القطع بها.

ونلاحظ أنه اشترط في هذه النصوص أنها لا تعارض العقل، ولا تؤدي إلى مستحيل عقلاً؛ بمعنى أنها لو عارضت ما أدى إليه العقل فإنه لا يقطع بما جاءت به ولا يتردد في تأويلها.

يؤكد هذا ماذهب إليه بعد ذلك حيث قرر أن الأدلة السمعية إن لم تثبت بطرق قاطعة، أو لم يكن مضمونها مستحيلاً وثبتت أصولها قطعاً؛ ولكن يتطرق إليها التأويل - عنده - فلا سبيل إلى القطع بما جاءت به، فهي عنده ظنية الدلالة[3].

ولكنه عاد فقال: "ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً..."[4].

---

(١) الإرشاد، ص ٣٥٨.

(٢) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

(٣) يراجع: الإرشاد، ص ٣٥٩.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ونجد الجويني يمجد الأدلة العقلية، ويرفع مكانتها فوق رتبة الأدلة السمعية؛ حيث يرى أنه إن كان الدليل السمعي مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً؛ فإن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم أن يكون الدليل السمعي قطعي الدلالة.

قال:

"... وإن كان مضمون المشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به..."[١].

ويرى الرازي أن الدليل:

- إما أن يكون عقلياً محضاً.
- أو سمعيا محضا.
- أو مركبا منهما.

فأما العقلي: فلابد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده، وجود المدلول فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف.

فإن لم يحصل من الطرف، الطرف الآخر، فهو والاستدلال بالمشروط على الشرط، كالاستدلال بالعلم على الحياة.

وإن حصل من الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين، والمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوي بدليل منفصل، أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الأولين.

أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين[٢].

ويرى الرازي أن الدليل السمعي المحض يستحيل وجوده.

قال:

"... أما السمعي المحض: فمحال؛ لأن خبر الغير ما لم يعرف بالعقل صدقه

---

(١) الإرشاد، ص ٣٦٠.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧٠ - ٧١.

لم يفد..."[١].

ويذكر الرازي القسم الثالث من أقسام الدليل، وهـو: عقلـي، ونقلـي. فصـارت أقسام الدليل ثلاثة.

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر؛ حيث يقول:

"... الدليل إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو موجـود. أو كلهـا نقلية؛ وهذا محال.

لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلـك النقـل حجـة، ولا يمكـن إثبـات النقل بالنقل.

أو بعضها عقلي وبعضها نقلي؛ وذلك موجود.

ثم الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها، فإنه لايمكن إثباتهـا بالنقل، وكل ما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه، فإنه لايمكن معرفته إلا بالحس، أو بالنقل.

وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية..."[٢].

وقد جعل الرازي صحة النبـوة، والعلـم بصـدق النـبي لا يتوقـف علـى أن الإلـه واحد؛ ولكنه يتوقف علـى إثبـات وجـود الخـالق، وحـدوث العـالم الـذي يثبـت بـالدليل العقلي.

ثم يقرر إثبات الوحدانية، وأن الإله واحد بالدليل السمعي.

قال:

"... اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكـون الإلـه واحـدا، فـلا جرم إمكان اثبات الوحدانية بالدلائل السمعية، وإذا ثبت هـذا فنقـول: إن جميـع الكتـب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقاً..."[٣].

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

(٢) معالم أصول الدين، ص ٢٣، ٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

وقد استدل بعض الأشاعرة بقاعدة: (مالا دليل عليه يجب نفيه) وهي صورة من صور الاستدلال عبر عنها الباقلاني بقوله: (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول).

وقد نسب[١] ابن خلدون هذا القول إلى الباقلاني الذي هذب طريقة المتكلمين في الاستدلال على حدوث العالم، وإثبات وجود الله، وقرر المقدمات العقلية التي تتوقف عليها هذه الطريقة، مثل ثبوت الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، ونحو ذلك.

قال ابن خلدون:

"... وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"[٢].

وقد استعمل إمام الحرمين الجويني هذه الصورة من صور الاستدلال في كتابه الإرشاد، ومال إليها، وإن كان قد جزم في كتابه الشامل برفضها[٣]!!.

وهذه الصورة من صور الاستدلال تقوم على أساسين[٤]:

الأول: وجود حكم معين ليس عليه دليل.

والثاني: وجوب نفي كل مالا دليل عليه.

ويثبت الأساس الأول بنقل أدلة المثبتين لهذا الحكم وإبطالها.

– وإما بحصر جميع وجوه الأدلة التي يمكن إثبات الحكم بها عن طريق الاستقراء، ثم إبطالها.

وينتهي ذلك بوجود حكم لا دليل عليه، وهو الأصل الأول[٥].

ويثبت الأساس الثاني: "وهو وجوب نفي مالا دليل عليه بوجهين:

---

(١) بعد طول البحث والتقصّي لم أقف على هذه النسبة في كتب الباقلاني الموجودة!!.

(٢) المقدمة، ص ٤٦٥.

(٣) يراجع: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ص ١٩٧ – ١٩٩.

(٤) يراجع: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٣٩، ١٤٠.

(٥) شرح المواقف، ج ١، ص ٧١.

– الوجه الأول: أننا لو لم ننف مالا دليل عليه، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، وبحر من زئبق، وأنهار من لبن، ونحن لا نراها ونحو ذلك مما لا دليل على ثبوته.

وعدم وجود ما سبق معلوم بالبديهة؛ فوجب نفي ما لا دليل عليه: وإلا لجاز وجود ما سبق ذكره.

– الوجه الثاني: أن وجود غير المتناهي بالفعل من جملة التي لا دليل عليها، وتجويزنا لثبوت مالا دليل عليه تجويز لثبوت مالا يتناهى، ووجود مالا يتناهى بالفعل محال(١).

وينتهي المتكلمون من ذلك كله إلى وجوب نفي ما لا دليل عليه(٢).

وهذه الصورة من صور الاستدلال – وإن ذهب إليها متقدموا الأشاعرة: كالباقلاني، والجويني – إلا أن المتأخرين منهم عدلوا عنها، وقالوا بضعفها.

قال الجرجاني:

"... وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية:

الأول: أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا: لا دليل عليه فيجب نفيه..."(٣).

وا لله أعلم.

---

(١) شرح المواقف، ج١، ص ٧١ – ٧٢.

(٢) منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ص ١٩٥.

(٣) شرح المواقف، ج ١، ص ٧١.

ويراجع: المواقف – النسخة المجردة – ص ٣٧.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في مسألة الدليل

من خلال العرض السابق نجد أن الأشعرية قد تأثرت بالمعتزلة في النواحي التالية:

١ – نلاحظ تأثر الأشعرية بالمعتزلة حيث قسموا الدليل إلى عقلي محض، وسمعي محض، ومركب منهما؛ في حين أن أهل السنة والجماعة يرون أن القرآن الكريم قد جاء بأدلة عقلية وسمعية في آن واحد، وأنه خاطب أولى الألباب ودعا إلى الاعتبار والتفكر والتدبر في آيات الله ومخلوقاته.

٢ – تأثرت الأشعرية بالمعتزلة فجعلت الاستدلال على وجود الله دليله عقلياً محضاً؛ وذلك بإثبات حدوث العالم، وتناهيه وجواز الفناء عليه رغم أنه قد ورد الشرع بتقرير العقائد الدينية بأدلة عقلية ونقلية.

وتأثرت الأشعرية بالمعتزلة حيث جعلت دليل معرفة الله – تعالى – عقلياً محضاً، رغم أن القرآن الكريم قد اشتمل على أدلة عقلية ونقلية تقرر العقائد الدينية التي يحتاج إليها المكلف.

٣ – نلاحظ أن إمام الحرمين الجويني الأشعري قد تأثر بمذهب المعتزلة حيث جعل الأدلة السمعية تأتي في المرتبة الثانية بعد الأدلة العقلية، فجعل الأدلة العقلية التي ابتكرها الإنسان ووصل إليها المتكلمون بعقولهم قطعية الدلالة.

أما الأدلة السمعية التي جاء بها القرآن، ونطق بها الرسول فهي إما ظنية الثبوت، ظنية الدلالة، مثل: خبر الآحاد، أو ظنية الدلالة لا يسوغ القطع بما جاءت به؛ لأن للتأويل مجال فيها، وذلك إذا عارضت ما قررته العقول.

٤ – ولهذا يرى أنه إذا تعارض دليل عقلي، ودليل سمعي فإن الدليل النقلي يُرَدُّ؛ بحجة أن العقل لا يخالف النقل؛ ولهذا يَرُدُّ الأدلة النقلية، ويقدِّم عليها الأدلة العقلية.

وهذا أثر واضح من تأثير المعتزلة على المذهب الأشعري.

٥ – يتأثر الرازي بالمعتزلة فيرى أن الدليل السمعي المحض يستحيل وجوده؛ وبهذا فأدلة القرآن ليست أدلة يقينية لأنها سمعية فقط.

وكذلك أدلة السنة وبالتالي فإنها ليست قطعية الدلالة، ولا تفيد اليقين.

وسيتضح موقفه من الأدلة النقلية، وهل تفيد اليقين في المبحث الخامس – إن شاء الله[1].

٦ – تأثر الرازي بالمعتزلة حيث نجده يقدم العقل على النقل فيبين متى يستدل بالعقل؟. ومتى يستدل بالنقل؟.

ويرى أن كل مقدمة لايمكن إثباتها إلا بعد إثبات النقل فإنه لا يستدل عليها بالنقل.

٧ – لقد تأثر أئمة المذهب الأشعري بالمنهج العقلي الكلامي أيّما تأثر فنجد القاضي أبوبكر الباقلاني الذي يعد من أساطين المذهب الأشعري وهو الذي هذب الطرق الكلامية، وقررها ووضع لمسائل علم الكلام وقضاياه المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة الكلامية؛ وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأن العرض لا يبقى زمانين....

وقد بلغ تمسكه بهذه القواعد العقلية أنه جعلها داخلة في صميم ما يجب على المكلف اعتقاده؛ حيث جعلها تبعاً للعقائد الدينيــة في وجوب اعتقادها؛ لتوقف أدلة الإيمان – في رأيه عليها.

كما أنه قال بمبدأ له خطره، وهو:

"أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول".

وقد مال إمام الحرمين في كتابه الإرشاد إلى هذا القول.

وهكذا ضَيَّقَ القاضي وإمام الحرمين ومن وافقهما على الناس ولم يوغلوا في الدين برفق!!.

وليت شعري ماذا يرون في إيمانهم قبل تعلم هذه الطريقة وإحكامها؟!!.

وماذا يرون في إيمان الصحابة الذين نجزم بأنهم لم يعرفوا الجوهر والعرض وسائر اصطلاحات المتكلمين!!.

وماذا يقول هؤلاء المتكلمون في إيمان عوام المسلمين الذين يجهلون هذه الأدلة، ولا يعرفون تلك المقدمات الكلامية التي تفنن المتكلمون في البرهنة عليها؟!!.

وا لله أعلم.

---

(١) راجع: ص ٢٢٤، ٢٢٥ من هذا البحث.

المبحث الرابع
النقد

يرى أهل السنة والجماعة أن الدليل السمعي مطابق للمعقول، والدليل النقلي الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح؛ بل هما شقيقان فالدليل النقلي عقلي ونقلي في آن واحد.

وقد بين الله أن بينهما صلة وثيقة قوية.

قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾[١].

وقال تعالى:

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[٢].

فأخبر أنهم خرجوا عن نطاق السمع والعقل وموجبهما.

وقد خاطب الله العباد الذين يسمعون ويعقلون ويتدبرون.

قال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾[٣].

وقال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٤].

وقال تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٥].

---

(١) سورة الأحقاف، الآية ٢٦.
(٢) سورة الملك، الآية ١٠.
(٣) سورة يونس، الآية ٦٧.
(٤) سورة الرعد، الآية ٤.
(٥) سورة محمد، الآية ٢٤.

فدعاهم ا لله إلى استماع القرآن بأسماعهم وتدبره بعقولهم.

قال سبحانه:

﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾(١).

وقال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾(٢).

فجمع ا لله بين السمع والعقل، وأقام بهما حجته على عباده فلا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً؛ فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة ا لله على خلقه(٣).

فحججه سبحانه العقلية التي في كتابه جمعت بين كونها عقلية، سمعية، ظاهرة، قليلة المقدمات.

فقد أقام ا لله – تعالى – الحجج على التوحيد، وبطلان الشرك، وقطع أسبابه، وحسم مواده كلها.

قال تعالى:

﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾(٤).

فقد أخذت هذه الآية على المشركين مجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسد بها عليهم أبلغ سد وأحكمه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه، وإلا فلو كان لا يرجو منفعة لم يتعلق قلبه به، وحينئذ فلابد أن يكون المعبود مالكاً للأسباب التي ينفع بها عابده، أو شريكاً لمالكها، أو ظهيراً، أو وزيراً، أو معاوناً له، أو وجيهاً ذا حرمة وقدر يشفع عنده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه، انتفت أسباب

---

(١) سورة المؤمنين، الآية ٦٨.

(٢) سورة ق، الآية ٣٧.

(٣) يراجع: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص ٦٠ – ٦١.

(٤) سورة سبأ، الآية ٢٢ – ٢٣.

الشرك وانقطعت مواده[١].

وقد قرر الله قضية التوحيد بدليل نقلي وعقلي في آن واحد، بعبارة سهلة بليغة موجزة.

قال تعالى:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[٢].

فهم معترفون بأن الآلهة التي كانوا يعبدونها من دون الله هم عبيد ومماليك ومخلوقة لله، محتاجة إليه، فلو كانوا آلهة كما يقولون لعبدوه وتقربوا إليه وحده دون غيره، فكيف يعبدونهم دونه؟.

وقد بين الله هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾[٣].

أي هؤلاء الذين تعبدونهم من دوني هم عبيدي كما أنتم عبيدي يرجون رحمتي، ويخافون عذابي؛ فلماذا تعبدونهم من دوني[٤]؟!!.

وقد قرر الله قضية التوحيد بأسلوب آخر في قوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٥].

فقد اشتملت هذه الآية على برهان باهر بأسلوب بيّن ظاهر؛ فإن الإله الحق لابد أن يكون خالقاً فاعلاً، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر، فلو كان معه سبحانه إله، لكان له خلق وفعل، وحينئذ فلا يرضى شركة الإله الآخر معه؛ بل إن قدر على قهره وتفرده بالإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به: كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بمماليكهم إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر، والعلو عليه، فلابد من أحد أمور ثلاثة:

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٥٧.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص ٦٢.

(٥) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

- إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه.

- وإما أن يعلو بعضهم على بعض.

- وإما أن يكونوا كلهم تحت قهر إله واحد يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه، ويمتنع من حكمهم ولا يمتنعون من حكمه؛ فيكون وحده هو الإله وهم العبيد المربوبون المقهورون.

وانتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض؛ وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد. لا إله غيره.

كما دل دليل التمانع على أن خالقه واحد لا رب غيره. فذاك تمانع في الفعل والإيجاد. وهذا تمانع في الغاية والألوهية.

فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان، يستحيل أن يكون له إلهان معبودان..."[١].

وكذلك قرر الله سبحانه الأدلة على وجوده بأدلة عقلية ونقلية بطريقة يقينية، ومن ذلك أنه احتج على المشركين بقوله سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا يُوقِنُونَ﴾[٢].

فهنا ترديد وحصر تضمن إقامة الحجة بأقرب طريق، وأوضح عبارة فقد بين الله أنهم مخلوقون بعد أن لم يكونوا فهل خلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا من المستحيل الممتنع عند كل عاقل.

ثم قال تعالى: ﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ وهذا أيضاً من المستحيل أن يكون العبد خالقاً لنفسه، فإن من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده، كيف يكون خالقاً لنفسه؟.

وإذا بطل القسمان تبين أن لهم خالقاً خلقهم هو الإله الحق الذي يستحق العبادة وحده، وكيف يشركون معه في العبادة غيره وهو وحده الخالق لهم.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٢ - ٦٣.

(٢) سورة الطور، الآية ٣٥، ٣٦.

وقوله تعالى: ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ بينت أن الذين لم يخلقوا نفوسهم، ولم يخلقوا السموات والأرض يجب أن يكون خالقهم هو ا لله الذي خلقهم وخلق السموات والأرض[١].

وكذلك قرر ا لله – سبحانه – صفة العلم، وأن علمه شامل محيط بالكليات والجزئيات، بأحسن دليل وأوضحه فكان دليلاً نقلياً عقلياً يقينياً.

يقول سبحانه:

﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٢].

فقرر أن الخالق لابد وأن يعلم مخلوقه، وإذا كانوا مقرين بأنه خالقهم وخالق صدورهم وما تضمنته، فكيف تخفى عليه وهي خلقه؟.

ثم ختم الحجة باسمين، وهما اللطيف الذي لطف صنعه وحكمته ودق حتى عجزت عنه الأفهام، والخبير الذي انتهى علمه إلى الإحاطة ببواطن الأشياء وخفاياها كما أحاط بظواهرها، فكيف يخفى على اللطيف الخبير ما تخفيه الضمائر وتجنه الصدور[٣].

وكذلك قرر ا لله مسألة النبوة، وإثبات صدق النبي ﷺ في دعواه أنه رسول من عند ا لله، وصحة ماجاء به من الكتاب، وأنه من عند ا لله الذي تكلم به، وأنه ليس من قول البشر.

قال تعالى:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٤].

فأمر من ارتاب في هذا القرآن الذي أنزله على عبده: وأنه كلام ا لله: أن يأتي بسورة واحدة مثله، وهذا يتناول أقصر سورة من سوره، ثم فسح له إن عجز عن ذلك

---

(١) يراجع: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٧١ – ٧٢.

(٢) سورة الملك، الآية ١٣، ١٤.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٧١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٣.

أن يستعين بمن أمكنه الإستعانة به من المخلوقين.

وقال تعالى:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾(١).

ثم بين ا لله عجز الجن والإنس في كل زمان ومكان أن يأتوا بمثل القرآن ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

وقال في إثبات نبوة رسوله باعتبار المتأمل لأحواله ودعوته وما جاء به ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ ءَابَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾(٢).

فدعا – سبحانه – إلى تدبر القول، وتأمل حال القائل، فإن القول كذباً وزوراً يعرف من نفس القول تارة، وتارة من تناقضه واضطرا به، وظهور شواهد الكذب عليه، ويعرف من حال القائل تارة فإن المعروف بالكذب والفجور والمنكر والخداع والمكر، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولا يأتي منه من القول والفعل ما يتأتى من البار، الصادق من كل فاحشة وغدر وفجر وكذب؛ بل قلب هذا وقصده وعمله وقوله يشبه بعضه بعضا.

وقلب ذلك وعمله وقصده يشبه بعضه بعضا. فدعاهم سبحانه – إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله، وحينئذ يتحقق لهم ويتبين حقيقة الأمر، وأن ماجاء به أعلى مراتب الصدق(٣).

وقال تعالى:

﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(٤).

---

(١) سورة يونس، الآية ٣٨.

(٢) سورة المؤمنين، الآية ٦٨ – ٧٠.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٤.

(٤) سورة يونس، الآية ١٦.

فقد اشتملت هذه الآية على حجتين من حجج النبوة:

- إحداهما: أن هذا من الله لا من قبلي، ولا هو مقدور لي، ولا من جنس مقدور البشر، وأن الله لو شاء لأمسك عنه قلبي ولساني وأسماعكم وأفهامكم فلم أتمكن من تلاوته عليكم، ولم تتمكنوا من درايته وفهمه.

- الثانية: أني قد لبثت فيكم عمري إلى حين أتيتكم به وأنتم تشاهدوني وتعرفوني وتصحبوني حضراً وسفراً، وتعرفون دقيق أمري وجليله، وتحققون سيرتي، هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم؟.

فإنه لا أكذب ولا اظلم ولا أقبح سيرة ممن جاهر ربه بالكذب والفرية عليه، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغي في الأرض بغير الحق.

هذا، وأنتم تعلمون أني لم أكن أحفظ كتاباً، ولا أخطه بيميني، ولا صاحبت من أتعلم منه، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين، وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل[١].

وكذلك قرر الله سبحانه قضية البعث بأدلة عقلية ونقلية.

قال - سبحانه -:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٢].

فإنه افتتح هذه الحجة بالجواب عن سؤال أورده منكر البعث؛ فأجابه بقوله: (ونسي خلقه) وفي هذا الجواب كفاية في إزالة الشبهة وإقامة الحجة؛ ولكن الله أراد أن يؤكد الحجة، ويقطع دابر الشبهة فأخبر أن هذا السائل المنكر للبعث لو تبين خلق نفسه، وبداية تكوينه لكان تدبره وتفكره كافيا. ثم وضح سبحانه ما تضمنه قوله: (ونسي خلقه) فذكره جواباً له عن مسألته فقال: (قل يحيها الذي أنشأها أول مرة)، فاحتج بالابداء على الإعادة، وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى؛ إذ كل عاقل يعلم علماً

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٥.

(٢) سورة يس، الآية ٧٨، ٧٩.

ضروريا أن من قدر على هذه، قدر على تلك، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية كان عاجزاً عن الأولى.

ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقاته، وعلمه بتفاصيل خلقه أتبع ذلك بقوله: (وهو بكل خلق عليم) فهو عليم بالخلق الأول وتفاصيله ومواده وصورته، وكذلك هو عليم بالخلق الثاني فإذا كان تام العلم كامل القدرة كيف يتعذر عليه أن يحي العظام وهي رميم[١].

ويتتبع القرآن الكريم كل شبهة يمكن أن ترد هنا فيقطعها، فإذا سأل المنكر فقال: العظام إذا صارت رميما عادت طبيعتها باردة يابسة، والحياة في الأبدان تكون مادتها طبيعة حارة، فقال:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾[٢].

فأخبر سبحانه بإخراج هذا العنصر الذي هو في غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة؛ فالذي يخرج الشيء من ضده هو الذي يفعل ما جحده منكر البعث من إحياء العظام وهي رميم[٣].

ثم أكد الدلالة بالتنبيه على أن من قدر على الشيء الأعظم الأكبر فهو على مادونه أقدر؛ فقال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[٤].

فأخبر – سبحانه – أن الذي أبدع السموات والأرض على جلالتهما، وعظم شأنهما، وكبر أجسامهما، وسعتهما، وعجيب خلقهما أقدر على أن يخلق عظاماً صارت رميماً فيردها إلى حالتها الأولى[٥].

كما قال تعالى – في موضع آخر –:

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٥ – ٦٦.

(٢) سورة يس، الآية ٨٠.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٦.

(٤) سورة يس، الآية ٨١.

(٥) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٦.

﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١].

وقال تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

ثم بين ذلك بياناً يتضمن مع إقامة الحجة دفع شبه كل منكر وجاحد، وهو أنه – سبحانه – ليس في فعله بمنزلة غيره يفعل بالآلات والكلفة والتعب والمشقة ولا يمكنه الإستقلال بالفعل؛ بل لابد معه من آلة، ومشارك، ومعين؛ بل يكفي في خلق مايريد خلقه أن يقول له (كن فيكون).

فأخبر أن نفوذ إرادته، ومشيئته، وسرعة تكوينه، وانقياد الكون له. ثم ختم هذه الحجة باخباره أن ملكوت كل شيء بيده فيتصرف فيه بفعله[٣] وقوله: (وإليه ترجعون).

وهذا المعنى نجده في قول الحق سبحانه:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٤].

ويرى ابن تيمية أن أدلة القرآن أدلة عقلية ونقلية في آن واحد، وكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده، والتصديق به من مسائل التوحيد، والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد فقد بينه الله ورسوله، وبين الدلائل عليه بياناً شافياً قاطعاً للعذر؛ فقد بين الشرع مسائل أصول الدين.

قال ابن تيمية:

"... وذلك أن أصول الدين:

– إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً، أو قولاً وعملاً: كمسائل التوحيد،

---

(١) سورة غافر، الآية ٥٧.

(٢) سورة الأحقاف، الآية ٣٣.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٦.

(٤) سورة يس، الآية ٨٢، ٨٣، مجموع الفتاوى، ج٣، ص ٢٩٥.

والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد.

- أو دلائل هذه المسائل ..."[١].

وقد بين القرآن والرسول هذين القسمين بياناً شافياً:

- فأما القسم الأول: فقد بينه ا لله ورسوله، وهو من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين، وهو من أعظم ما أقام ا لله به الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بينوه وبلغوه وكتاب ا لله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول ا لله ﷺ التي نقلوها أيضاً عن الرسول مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب، والمستحب[٢].

"... والحمد لله الذي بعث إلينا رسولاً من أنفسنا يتلو علينا آياته، ويزكينا، ويعلمنا الكتاب والحكمة. الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام دينا الذي أنزل الكتاب تفصيلاً لكل شيء، وهدى، ورحمة وبشرى للمسلمين[٣] ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٤].

- وأما القسم الثاني: "... وهو دلائل هذه المسائل الأصولية "فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين، والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق. فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة. فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً؛ بل ضلوا ضلالاً مبيناً في ظنهم: أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد؛ بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها - أهل العلم والإيمان - من أن ا لله - سبحانه وتعالى - بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قدره.

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٥.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ج٣، ص ٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٤) سورة يوسف، الآية ١١١.

ونهاية مايذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله – تعالى – في كتابه التي قال فيها ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْءَانِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾(١). فإن الأمثال المضروبة هي "الأقيسة العقلية" سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل. ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، ....،....،..."(٢).

ولكن يرى ابن تيمية أن العلم الإلهي "... لايجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي أفراده؛ فإن الله – سبحانه وتعالى – ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها – ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين؛ بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة، والإضطراب؛ لما يرونه من فساد أدلتهم، أو تكافئها.

ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾(٣) مثل: أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن، أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه: وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم، فالواجب القديم أولى به. وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق – المربوب المعلول المدبر، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره – فهو أحق به منه. وأن كل نقص وعيب في نفسه ....،....،....، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى. وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالتمكن بها أحق ونحو ذلك..."(٤).

وقد استخدم الله القياس الأولى في تقرير قضية البعث فبين أن البعث ممكن، وأن الله قادر عليه؛ فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى

---

(١) سورة الروم، الآية ٥٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٦، ٢٩٧.

(٣) سورة النحل، الآية ٦٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٣، ص ٢٩٧.

أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾[١].

وقوله:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[٢].

وقوله:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٣].

وقوله:

﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾[٤].

"فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم والقدرة عليه أبلغ – وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك..."[٥].

وكذلك استدلاله على البعث بالنشأة الأولى في مثل قوله:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[٦].

ولهذا قال بعد ذلك: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٧].

وقال:

﴿إِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾[٨].

ويرى ابن تيمية أن أدلة القرآن شرعية؛ لأن الشارع دل عليها، وعقلية؛ لأنها تعلم صحتها بالعقل.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٩٩.

(٢) سورة يس، الآية ٨١.

(٣) سورة الأحقاف، الآية ٣٣.

(٤) سورة غافر، الآية ٥٧.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٩.

(٦) سورة الروم، الآية ٢٧.

(٧) سورة الروم، الآية ٢٧.

(٨) سورة الحج، الآية ٥.

قال:

"... ودلالة القرآن على الأمور نوعان:

- أحدهما: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

- والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال، وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب.

فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي "شرعية" ؛ لأن الشرع دل عليها، وأرشد إليها؛ وعقلية؛ لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر.

وإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية: صار مدلولاً عليه بخبره. ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى "الدلالة الشرعية"[١].

وقد سلك أهل السنة طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة التي دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها. فلما ثبتت النبوة صارت أصلاً في وجوب قبول ما دعا إليه الرسول ﷺ .

وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل. ودلالتها ضرورية بنفسها ولهذا يسميها الله - تعالى - آيات بينات، وليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها.

فإن انقلاب عصا تقلها اليد، ثعبانا عظيما يبتلع ما يمر به، ثم يعود عصا كما كانت، من أدل دليل على وجود الصانع، وحياته، وقدراته، ومشيئته، وإرادته، وعلمه بالكليات والجزئيات، وعلى رسالة الرسول، وعلى المبدأ والمعاد، فكل قواعد الدين في هذه العصا.

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٧١ - ٧٢.

وكذلك اليد، وفلق البحر طرقا، والماء قائم بينهما كالحيطان، وضرب حجر مربع بعصًا فتسيل منه اثنتا عشرة عيناً تكفي أمة عظيمة.

وكذلك سائر آيات الأنبياء كإخراج ناقة عظيمة من صخرة تمخضت بها، ثم انصدعت عنها، والناس حولها ينظرون.

وكذلك تصوير طائر من طين ثم ينفخ فيه النبي فينقلب طائراً ذا لحم ودم وريش وأجنحة يطير بمشهد من الناس.

وكذلك إيماء الرسول إلى القمر فينشق نصفين بحيث يراه الحاضر والغائب ويخبر به كما رآه الحاضرون. وأمثال ذلك مما هو من أعظم الأدلة على الصانع، وصفاته، وأفعاله، وصدق رسله واليوم الآخر.

وهذه من طرق القرآن التي أرشد إليها عباده ودلهم بها، كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان، والنبات، والمطر، والسحاب، والحوادث التي في الجو، وأحوال العلويات من السماء، والشمس، والقمر، والنجوم، وأحوال النطفة وتقلبها طبقاً بعد طبق، حتى صارت إنساناً سميعاً، بصيراً، حياً، متكلماً، عالماً، قادراً، يفعل الأفعال العجيبة، ويعلم العلوم العظيمة.

وكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأوصل من طرق المتكلمين التي لو صحت لكان فيها من التطويل، والتعقيد، والتعسير ما يمنع الحكمة الإلهية، والرحمة الربانية، أن يدل بها عباده عليه وعلى صدق رسله وعلى اليوم الآخر.

فأين طريقة القرآن من طرق المتكلمين المتكلفة العسرة الباطلة التي يستلزم التسليم بمقدماتها نفي الصفات، وتعطيل الرب عن صفاته وأفعاله وكلامه وعلوه على خلقه، وسائر ما أخبر به عن نفسه، وأخبر به عنه رسوله ﷺ.

هذا؛ وإن القرآن وحده أعظم آية ودليل على هذه المطالب لمن جعل ا لله لَهُ نوراً، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه متعددة. فأدلته مثل ضوء الشمس للبصر لا يلحقها إشكال، ولا يغير في وجه دلالتها إجمال.

فأي دليل على الله أصح من الأدلة التي تضمنها كتابه؟ كقوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[١].

وقوله:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢].

وقوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٣].

وغير ذلك من الآيات التي لا تحصى[٤].

قال ابن تيمية:

"... إن تعليم الأنبياء جامعاً للأدلة العقلية والسمعية جميعاً، ثم الأنبياء – صلوات الله عليهم – كملوا للناس الأمرين فدلوهم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم وليس تعليم الأنبياء – صلوات الله عليهم – مقصوراً على مجرد الخبر، كما يظنه كثير من النظار؛ بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء (الفلاسفة والمتكلمين والجهمية) فتعليمهم – صلوات الله عليهم – جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعاً، بخلاف الذين خالفوهم، فإن تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية..."[٥].

---

(١) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(٤) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ١٦٠ – ١٦١.

(٥) الرد على المنطقيين، ص ٣٢٣، ٣٢٤.

ومن تدبر القرآن الكريم يجد أن الله – سبحانه – قد بين للمشركين قبح ماهم عليه من الشرك وغيره بالأدلة العقلية، وضرب لهم الأمثال، كقوله تعالى:

﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[1].

وقوله: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[2] وقوله: ﴿فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾[3] فهذا يقتضي أن اعترافهم بأن الله هو الخالق يوجب انتهاءهم عن عبادتها وأن عبادتها من القبائح المذمومة وناقش الله – سبحانه – المشركين بطرق عقلية ونقلية، وأقام لهم البراهين القطعية، والأدلة اليقينية لتقرير قضية التوحيد وإثبات أنه الرب الخالق لا رب غيره، ولا معبود بحق سواه.

قال تعالى:

﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4].

ففي قوله: (أإله مع الله) استفهام إنكاري، ينكر الله عليهم أن يعبدوا غيره، ويتخذوه إلها مع إعترافهم بأن هذا لم يفعله إله غير الله، وإنما فعله هو وحده[5].

ويرى ابن تيمية أن أصول الدين الحق الذي أنزل الله به كتابه، وأرسل به رسوله، وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك؛ قد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالب الإلهية، وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته، وصفاته، وصدق رسوله والمعاد، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية؛ بل وما يمكن بيانه بالأدلة العقلية وإن كان لا يحتاج إليها؛ فإن كثيراً من الأمور تعرف بالخبر الصادق، ومع هذا فالرسول بين الأدلة

---

(١) سورة المؤمنين، الآية ٨٤، ٨٥.

(٢) سورة المؤمنين، الآية ٨٧.

(٣) سورة المؤمنين، الآية ٨٩.

(٤) سورة النمل، الآية ٦٠ – ٦١.

(٥) يراجع: مجموع الفتاوى؛ ج ١١، ص ٦٨٢ – ٦٨٣.

العقلية الدالة عليها؛ فجمع بين الطريقين:السمعي والعقلي[١].

والقرآن دعا الناس بالحكمة والموعظة وجادلهم بالتي هي أحسن، وجاء بالآيات البينات والهدى والدلائل اليقينيات.

قال ابن تيمية:

"... ولهذا إذا جادل يسأل ويستفهم عن المقدمات البينة البرهانية التي لا يمكن أحد أن يجحدها لتقرير المخاطب بالحق ولاعترافه بانكار الباطل، كما في مثل قوله:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[٢].

وقوله:

﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٣].

وقوله:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[٤].

وقوله:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾[٥].

وقوله:

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[٦].

وقوله:

﴿لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾[٧].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٥٩ - ١٦٠.
(٢) سورة الطور، الآية ٣٥.
(٣) سورة ق، الآية ١٥.
(٤) سورة يس، الآية ٨١.
(٥) سورة القيامة، الآية ٣٦ - ٤٠.
(٦) سورة الواقعة، الآية ٥٨ - ٥٩.
(٧) سورة طه، الآية ١٣٣.

وقوله:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾[١].

وقوله:

﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ ءَايَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[٢].

وقوله:

﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[٣].

إلى أمثال ذلك مما يخاطبهم باستفهام التقرير المتضمن إقرارهم واعترافهم بالمقدمات البرهانية التي تدل على المطلوب فهو من أحسن جدل بالبرهان؛ فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم المقدمات وإن لم تكن بينة معروفه، فإذا كانت بينة معروفة كانت برهانية..."[٤].

ويوضح ابن تيمية اسلوب القرآن في إقامة الحجة وإلزام الخصم بقوله:

"... والقرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصم بها كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق وغيرهم؛ بل بالقضايا والمقدمات التي تسلمها الناس وهي برهانية؛ وإن كان بعضهم يسلمها وبعضهم ينازع فيها: ذكر الدليل على صحتها، كقوله:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا ءَابَاؤُكُمْ﴾[٥] فإن الخطاب لما كان مع من يقر بنبوة موسى من أهل الكتاب ومع من ينكرها من المشركين ذكر ذلك بقوله: ﴿قل: من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾[٦].

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٥١.

(٢) سورة الشعراء، الآية ١٩٧.

(٣) سورة البلد، الآية ٨ - ١٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٩١.

(٦) نفس السورة، والآية.

وقد بين البراهين الدالة على صدق موسى في غير موضع.

....،....،... ، وقد قص – سبحانه – قصة موسى، وأظهر براهين موسى وآياته التي هي من أظهر البراهين والأدلة، حتى اعترف بها السحرة الذين جمعهم فرعون، وناهيك بذلك، فلما أظهر ا لله حق موسى؛ وأتى بالآيات علم بالإضطرار أنها من ا لله؛ وابتلعت عصاه الحبال والعصي التي أتى بها السحرة بعد أن جاءوا بسحر عظيم وسحروا أعين الناس واسترهبوهم، ثم لما ظهر الحق وانقلبوا صاغرين قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾[١].

فقال لهم فرعون: ﴿ءَامَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾[٢]: من الدلائل البينات اليقينية القطعية وعلى الذي فطرنا؛ وهو خالقنا وربنا الذي لابد لنا منه، لن نؤثرك على هذه الدلائل اليقينية، وعلى خالق البرية، ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[٣].

وقد ذكر ا لله هذه القصة في عدة مواضع من القرآن، يبين في كل موضع منها من الاعتبار والاستدلال نوعاً غير النوع الآخر..."[٤].

وا لله أعلم.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٢٢.

(٢) سورة طه، الآية ٧١ – ٧٢.

(٣) سورة طه، الآية ٧٣.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٦٦ – ١٦٧.

المبحث الخامس

العقل ودوره في الاستدلال

وتحته أربعة مطالب:

- المطلب الأول: مكانة العقل عند المعتزلة.
- المطلب الثاني: مكانة العقل عند الأشعرية.
- المطلب الثالث: جوانـب التأثـير في مسـألة مكانــة العقــل ودوره في الاستدلال.
- المطلب الرابع: النقـــــد.

المطلب الأول
مكانة العقل عند المعتزلة

أعطى المعتزلة العقل مكانة فوق مكانته، ورفعوه منزلة فوق منزلته مما كان له أسوأ الأثر في المسائل الدينية.

فالعقل عندهم هو الحكم في المسائل الدينية وإليه يرجع لمعرفة الحق والضلال والخطأ والصواب؛ لا إلى الأدلة السمعية.

قال الشيخ محمد أبوزهرة:

"... وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا إحترامهم لأوامر الشرع، فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل فما قبله أقروه، وما لم يقبله رفضوه..."[١].

وهذا التقرير من الشيخ أبي زهرة مبني على أقوال زعماء الاعتزال الذين وردت في مصنفاتهم أو نقلت عنهم.

فهذا الجاحظ (١٥٠هـ - ٢٥٥هـ) وهو من زعماء الإعتزال الأوائل يقول:

"... ولعمري إن العيون لتخطيء، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الإستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء، وعياراً على الحواس..."[٢].

ويقول - أيضاً-:

"... وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة..."[٣].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... فأما إذا كان المحكم والمتشابه واردين في التوحيد والعدل فلابد من بنائهما على أدلة العقول..."[٤].

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٤٤.
(٢) رسالة التربيع والتدوير، ص ٨٨.
(٣) الحيوان، ج١، ص ٢٠٧.
(٤) متشابه القرآن، ج٢، ص ٧.

وهذا الإسراف في الإعتماد على العقل لعله من ثمار تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وقبولها للمنطق الأرسطي الذي أصبح جزءًا من منهج المعتزلة في تقرير عقائدها مما نتج عنه مفاسد عده في منهج الإستدلال عند المعتزلة نورد أهمها بعد بيان تأثرهم بالفلسفة.

أولاً: تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية:

من أهم الأسباب التي أثرت في منهج المعتزلة مطالعتهم لكتب الفلاسفة ومناهجهم.

فقد تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وظهر ذلك واضحاً في مناهجهم واستدلالاتهم.

قال الشهرستاني:

"... ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنّا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام..."[١].

وقال الدكتور النشار:

"... ولم يكن المعتزلي يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة.

إن ما كان يرمي إليه هو تدعيم الأصل العقلي الذي وصل إليه، وفي خلال العقل كان فهمه للكتاب.

لقد أعلن المعتزلي – بدون مواربه – أن دلالة العقل هي الأولى.

وكانت مادته هي: نصوص الفلسفة اليونانية، والنصوص الدينية الإسلامية. وقد اتخذ المعتزلي تجاه الإثنين موقف الفيلسوف البحت لم يكن كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان، ولم يكن كأهل الحديث...،...،...،

---

(١) الملل والنحل، ج١، ص ٣٠.

بل استخدم العقل في المادتين، فوصل إلى مذهب عقلي..."[١].

ثانياً: تقديم العقل على النقل:

لقد بلغ اعتداد المعتزلة بالعقل، واحترامهم له، واعتمادهم عليه حدّا حمل الزمخشري[٢] على أن يجعل دليل العقل مقدما على دليل السنة والإجماع والقياس؛ ولهذا قال في صدد تفسيره لقول الحق سبحانه: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٣].

"أي ما كان القرآن حديثا يفترى ولكن كان تصديق الذي بين يديه أي قبله من الكتب السماوية وتفصيل كل شيء يحتاج إليه في الدين؛ لأنه القانون الذي يستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل..."[٤].

ثالثاً: تأويل الآية والحديث المتواتر إذا خالف عقولهم:

الدليل السمعي عند المعتزلة يشمل ثلاثة أمور:

القرآن، الإجماع، الخبر المجمع عليه وهو المتواتر.

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص ٤٢١.

(٢) هو أبوالقاسم، محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي، صاحب الكشاف في التفسير، والمفصل في النحو، رحل وسمع ببغداد، وحج، وجاور بمكة زماناً فصار يقال له: جار الله.

وكان مولده بزمخشر، قرية من عمل خوارزم في رجب سنة سبع وستين وأربع مئة. وكان رأساً في البلاغة والعربية، والمعاني والبيان، وله نظم جيدٌ وقد برع في الآداب، وصنف التصانيف، ورد العراق وخراسان.

مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمس مئة (٥٣٨هـ).

له مصنفات؛ منها: "الفائق في غريب الحديث" و "ربيع الأبرار" و "أساس البلاغة" ومشتبه أساس الرواة، وكتاب النصائح" و"المنهاج في الأصول" و "ضالة الناشد".

قال الذهبي:

"وكان داعية إلى الاعتزال. الله يسامحه".

ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ١٥١ - ١٥٦. البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٢١٩. وفيات الأعيان، ج ٥، ص ١٦٨ - ١٧٤.

(٣) سورة يوسف، الآية ١١١.

(٤) الكشاف، ج٢، ص ٢٧٨.

وقد اعتمدوا على القرآن واحتجوا به إذا وافق آراءهم؛ ولكنهم يعرضون النص على ماجاء به العقل، فإن وافق ما قرره العقل قبلوه، وإن خالفه تأولوه حتى يتفق مع العقل، وقد أسرف المعتزلة في استخدام التأويل، وعطفوا ظاهر النص حتى يتفق مع العقل. وتمحلوا في التأويلات مما جعلهم يخالفون ظواهر النصوص القرآنية بحجة مخالفتها للعقل بدعوى التنزيه.

يؤكد ذلك تأويلهم نصوص الرؤية حتى أنكروها.

قال القاضي عبد الجبار:

"... النظر المذكور في الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية؟.

قيل له: قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الإنتظار، فكأنه – تعالى – قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة ..."[١].

وكذلك أول قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٢] بقوله: "الاستواء ههنا بمعنى الإستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة"[٣].

وأول صفة العين في قوله تعالى: "ولتصنع على عيني فقال: "... المراد به لتقع الصنعة على علمي والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."[٤].

وأول صفة الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٥].

فقال: "... المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد أي: ذاته جيدة ..."[٦].

وهكذا أولت المعتزلة نصوص الصفات الخبرية حتى نفوها: كاليد والوجه،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥.
(٢) سورة طه، الآية ٥.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٥) القصص، الآية ٨٨.
(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

والاستواء، والغضب، والرضا، وأولوا نصوص الأفعال الإختيارية: كالمجيء، والإتيان، والنزول، وصرفوها إلى معاني آخرى.

رابعاً: رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

لم يتردد المعتزلة في رد الحديث الذي يثبت المسائل التي أنكروها أو يخالف القواعد التي قعدوها.

فهذا عَمْرُو بن عبيد أحد مؤسسي الإعتزال يرد حديثاً يثبت القدر الذي نفاه المعتزلة؛ بل ويكذب رواته؛ بل ويتطاول به سوء معتقده إلى الرد على ا لله عز وجل.

فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن عمرو بن عبيد أنه قال: في حديث عبد ا لله بن مسعود الذي يقول فيه:

حدثنا رسول ا لله ﷺ وهو الصادق المصدوق: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث ا لله ملكا فيؤمر بأربع: برزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح..."[1].

لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد ا لله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول ا لله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت ا لله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا"[2]!!.

وروى أبو منصور البغدادي عن النظام أنه كذب ابن مسعود كذلك في هذا الحديث، وفي حديث انشقاق القمر[3].

قال أبو منصور البغدادي:

"... وإنّما أنكر على ابن مسعود روايته أن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه؛ لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها أن السعادة

---

(١) صحيح البخاري ، كتاب القدر؛ ينظر: فتح الباري: كتاب القدر، ج ١١، ص ٤٧٧.

(٢) تاريخ بغداد، ج١٢، ص ١٧٢.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

والشقاوة ليستا من قضاء الله – عز وجل – وقدره..."[1].

وكذلك فعل القاضي عبد الجبار في أحاديث الرؤية، حيث قال: "... ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وآله – وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله، وإن قاله، فإنه قاله حكاية عن قوم والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر..."[2].

ويعلل القاضي عبد الجبار رده لبعض الأحاديث بقوله: "... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات..."[3].

خامساً: المسائل التي يحكم فيها العقل:

لا يحكم المعتزلة العقل في كل المسائل الدينية؛ إذ هناك مسائل لا تعرف إلا عن طريق النقل.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فالعقل يدل على الشكر والعبادة لله – تعالى –...،... ولكنه لايدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد وعلى شروطها، وأوقاتها، وأماكنها، ...،...،... وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة..."[4].

ولذلك فإن المعتزلة تقسم المسائل العقدية إلى ثلاثة أقسام؛ وهي كالتالي:

القسم الأول: المسائل العقدية العقلية الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة – عندهم – كالنظر، وحدوث العالم، وإثبات الصانع، وصفات الله، واثبات أنه عدل حكيم لا يفعل القبيح، غني عنه. فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده.

٢ – القسم الثاني: مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب، وصفة نعيم الجنة، وصفة عذاب النار. فهذه لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده.

---

(١) الفرق بين الفرق، ص ١٣٥.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩؛ ثم راجع ص ٤٨١؛ ص ٦٧٢؛ ص ٦٩٠؛ ص ٧٦٩ – ٧٧٠.
(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٥، ص ٢٧ – ٢٨.

٣ – القسم الثالث: مسائل خارجة عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الإلهية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة – فيقبل فيها الدليلان معاً؛ مثل: مسألة الرؤية.

قال عبد الجبار:

"... مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية..."[١].

وهذا التقسيم الثلاثي نجده – أيضاً – عند أحد زعماء الإعتزال؛ وهو: أبوالحسين البصري (ت٤٣٦هـ)؛ حيث يرى أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم:

– بالعقل فقط؛ كالمعرفة با لله، وصفاته، ...

– وإما بالشرع فقط؛ كالمصالح والمفاسد الشرعية التي تعبدنا ا لله – تعالى – بفعلها: كالصلاة؛ أو تركها: كتحريم الخمر.

– وإما بالشرع، وبالعقل؛ وهو: كل ما يمكن أن يستدل عليه بالعقل والشرع؛ مثل: إن ا لله – تعالى – واحد.

قال:

"... إعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط.

– وإما بالشرع فقط.

– وإما بالشرع وبالعقل.

وأما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، كالمعرفة با لله وبصفاته وأنه غني لا يفعل القبيح.

وإنما قلنا: إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك؛ لأنا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء – عليهم السلام –.

وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها ا لله على يد كذاب. وإنما نعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم قبيح وأنه لا يفعل القبيح.

وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح عالم باستغنائه عنه.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٣.

والعلم بذلك فرع على المعرفة به. فيجب تقدم هذه المعـارف للشـرع. فلـم يجز كون الشرع طريقاً إليها.

فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل، فهو كل ما كان في العقـل دليـل عليـه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به؛ كالعلم بأن ا لله واحد، لا ثـاني لـه في حكمته.

لأنه إذا ثبتت حكمته فلو كان معـه حكيـم آخـر، لم يجـز أن يرسـلا – أو يرسـل واحد منهما – من يكذب. فـإذا أخـبر الرسـول أن الإلـه واحـد لا قديـم سـواه، علمنـا صدقه...،...،...

فأما ما يعلم بالشرع وحده، فهو ما في السمع دليل عليه، دون العقل، كالمصـالح والمفاسد الشرعية، وماله تعلق بهما.

أمـا المصـالح والمفاسـد الشـرعية فهـي كالأفعـال الـتي تعبدنـا بفعلهـا أو تركهـا بالشريعة، نحو كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حراماً..."[١].

وبهذا النص الذي أورده أحد زعماء الاعتزال يتبين لنـا مـراد المعتزلـة في تقديـم العقل على النقل.

سادساً: مبررات تقديم العقل على النقل عند المعتزلة:

يزعم المعتزلة أن العقل هو الأساس الذي عرفنا بـه صـدق الوحـي؛ ولذلـك فإنـه لايجوز أن يقدم الوحي عليه.

لأن العقل أصل، والوحي فرع ولا يجـوز تقديـم الفـرع علـى الأصـل ولهـذا فـلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقـة بوجـود ا لله – تعـالى – وصفاتـه وكـل مـا تتوقـف عليـه صحـة النبـوة – كمـا تقـدم –، وإلا أصبحنـا مسـتدلين بـالفرع علـى أصلـه، ولا يصـح أن يكـون الأصـل فرعـاً، فذلـك دور بـاطل ومتناقض.

---

(١) المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٨٨٦ – ٨٨٨.

ومن هنا أصبحت المعتزلة لا تقبل الدليل السمعي في المسائل المتعلقة "بالعدل والتوحيد" وأن يقتصر مجال الدليل السمعي على المسائل التي لا مجال للعقل فيها، وعلى تلك المسائل التي لا يتوقف ثبوت صحة النبوة عليها.

وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى هذا المعنى بقوله:

"... صحة السمع تنبني على كونه – تعالى – عدلا حكيماً ..."(١).

وتوضيح ذلك – في مذهب المعتزلة – أن قمة الدليل السمعي وهو القرآن العظيم لا يمكن الاستدلال به على مايدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره، وأنه – تعالى – لا يجري المعجزة على أيدي الكاذبين، وذلك متوقف على معرفة كونه – تعالى – عدلاً حكيما لا يفعل القبيح.

وهذا بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبائح، وأنه مستغن عنها.

قال القاضي عبد الجبار:

"... الله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه، ولغناه عنه..."(٢).

وبناء على ما سبق قالت المعتزلة لو استدللنا على هذه الأصول الإعتقادية بالدليل السمعي الذي يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دوراً باطلاً؛ لتوقف كل منهما على الآخر.

وقد وضح القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله:

"... صحة السمع تنبني على كون القديم – تعالى – عدلاً حكيماً لا يكذب ولا يظلم،...،...،... وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر..."(٣).

ولهذا السبب نفسه زعموا أنه لايجوز الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع على بعض مسائل الاعتقاد.

قال عبد الجبار: "... إن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم، لا يكذب ولايجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله – تعالى – بتوحيده وعدله.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

وأما السنة: فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم.

وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى..."[1].

ويقرر المعتزلة أن النقل تابع للعقل فما وافق العقل قبلوه، وما عارضه ردوه أو تأولوه.

فأما القرآن والمتواتر من الأحاديث إذا عارض العقل تأولوه[2].

ويجعل القاضي عبد الجبار حجة العقل مقدمة على ما سواها من الأدلة.

قال:

"... اعلم أن الدلالة أربعة:

- حجة العقل.
- والكتاب.
- والسنة.
- والاجماع.

ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل ..."[3].

ثم يوضح لماذا كانت معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل؛ فيقول:

"... إن معرفة الله – تعالى – لا تنال إلا بحجة العقل فلأن ما عداها فرع على معرفة الله – تعالى – بتوحيده، وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لايجوز.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨ – ٨٩.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٤٢، ثم ص ٢٦١ – ٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

بيان هذا؛ أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب، ولايجوز عليه الكذب. وذلك فرع على معرفة الله – تعالى – بتوحيده وعدله.

وأما السنة: فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى ..."[1].

وبهذه الشبهة قدمت المعتزلة دلالة العقل على دلالة النقل.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨ -٨٩.

المطلب الثاني
مكانة العقل عند الأشعرية

المطلب الثاني
مكانة العقل عند الأشعرية

الأشعرية مدرسة حاولت أن توفق بين العقل والنقل، بين السلف والمعتزلة، ولم تسلم من نقد الجانبين، نقدهم متأخروا المعتزلة: كالقاضي عبد الجبار، ونقدهم علماء السلف: كشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وغيرهم.

وقد تدرج المذهب الأشعري في الإعتماد على المنهج العقلي حتى وصل إلى ترجيحه على الإستدلال بالدليل النقلي.

وقد بلغ هذا الإتجاه ذروته على يد: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ) الذي زاد على ما قرره المعتزلة من "الدور" فكرة "المعارض العقلي"؛ وفيما يلي توضيح ذلك.

أولاً: تأثر الأشعرية بالفلسفة اليونانية:

لقد اقتبس[١] الأشاعرة من المعتزلة طرقهم في الاستدلال العقلي، ومناهجهم الكلامية، ثم هذبوها ووضعوا لها المقدمات التي تتوقف عليها، ويعد القاضي أبوبكر الباقلاني من أشهر[٢] من نقّح هذه الطريقة وجَمَّلها. ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني والرازي وغيرُه من أئمة المذهب الأشعري، وربما أدخل المتأخرون من الأشاعرة في علم الكلام الرد على الفلاسفة وجعلوهم من خصوم العقائد، فانتشرت كتب المنطق والفلسفة وقرأها الناس، وتكلف الأشاعرة في البحث النظري أيما تكلف حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة بحيث أصبح من العسير التمييز بين علم العقيدة، وعلم الفلسفة في مصنفات متأخري الأشاعرة، كما في الطوالع للبيضاوي، والمحصل، للرازي، وشرح المواقف، للجرجاني.

---

(١) راجع: الصفدية، لابن تيمية، ص ٢٧٤.

(٢) راجع: المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

قال ابن خلدون[١]:

"... وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي - رحمه الله - وتبعه الإمام ابن الخطيب (أي: الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً من اشتباه المسائل فيهما...، ...

ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم..."[٢].

وكذلك اعتمد الإمام الغزالي على المنطق وألف فيه كتابيه: "معيار العلم" و "محك النظر" وذهب إلى أن من لم يعرف المنطق فلا ثقة بعلومه.

قال الغزالي:

"... نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر

---

(١) هو: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. لقبه ولي الدين ولد بتونس عام (٧٣٢هـ/١٣٣٢م). أخذ علومه عن علماء عصره في الأندلس، واعتنى بدراسة التاريخ، والظواهر الإجتماعية. وانصب اهتمامه على تاريخ الحضارة. ودرس التاريخ على نحو مميز؛ فاعتبره علماً يوضح تطور الشعوب العقلي والمادي.
وقد اهتم المستشرقون بدراسته، واعتبروه مؤسس علم الاجتماع الحديث، ومؤرخاً متفلسفاً، ومؤرخاً للحضارة وأنه فيلسوف اجتماعي واقتصادي في آن واحد.
وقد نهل ابن خلدون من علوم عصره المختلفة الأمر الذي جعل ثقافته واسعة، كما أنه اشتغل بالسياسة فتدرج في مناصب كبيرة مثل: الحجابة، والسفارة، وبعثه الخلفاء لملوك النصارى. وذلك أكسبه كثيراً من التجارب.
وحمل ابن خلدون حملة على نقد الفلسفة والفلاسفة.
واشتهر بكتابه: المقدمة "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".
وقد توفي بالقاهرة سنة (٨٠٨هـ - ١٤٠٦م).
يراجع: ابن خلدون، محمد عبد الله عنان، ص ٤٠. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، نقله إلى العربية، وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبوريده، ص ٤٠٧ - ٤٢٢.

(٢) المقدمة، ص ٥٢٠.

شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب "محك النظر"، وكتاب "معيار العلم"، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به؛ بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً..."(١).

ثانياً: تقديم العقل على النقل:

لقد تطور المذهب الأشعري عبر حقبة طويلة من الزمن مال خلالها شيئاً فشيئاً نحو الناحية المنهجية العقلية.

فالأشعرية تجعل العقل هو الطريق إلى الاستدلال على حدوث العالم، وقدم صانعه، وتوحيده، وصفاته، وعدله، وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده، وصحة نبوة رسله بالإستدلال عليها بمعجزاتهم.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول، فكالعلم بحدوث العالم، وقدم صانعه، وتوحيده، وصفاته، وعدله وحكمته، وجواز ورود التكليف منه على عباده، وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية ..."(٢).

والنظر العقلي عندهم أساس العلم بصدق النبي ﷺ وثبوت الشرع.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والإستدلال، ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة..."(٣).

وأما التحريم والإباحة فلا تعرف بالعقل، وإنما بالشرع؛ قال عبد القاهر البغدادي:

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ص ١٠.

(٢) أصول الدين، ص ١٤.

(٣) أصول الدين، ص ١٤ – ١٥.

"...وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه، وسائر أحكام الفقه..."[١].

وقال - أيضاً -:

"... قال أصحابنا [أي: الأشاعرة] إن العقول تدل على حدوث العالم، وتوحيد صانعه، وقدمه، وصفاته الأزلية، وعلى جواز إرساله الرسل إلى عباده، وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء وفيها دلالة على جواز حدوث كل ما يصح حدوثه، وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه.

فأما وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع..."[٢].

وترى الأشعرية أن للعقل دوراً مهما في معرفة الله، وأن طريق معرفة الله في الدنيا هو العقل عن طريق النظر والاستدلال قال عبد القاهر البغدادي:

"... اعلموا ان العقول تدل على صحة الصحيح، واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلا وعلى إثبات صانعه، وتوحيده، وصفاته، وعلى جواز بعثه الرسل من غير وجوب لذلك، وعلى جواز تكليف العباد، ....،....، وطريق المعرفة بالله - تعالى - في دار التكليف: النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول..."[٣].

والأشعرية تهتم بالعقل وتجعل له دوراً في الاستدلال حيث تقيس الغائب على الشاهد لإثبات صفة السمع والبصر[٤].

ونجد الأشعرية تثق بالعقل، وتعلي من شأنه، وترى أنه الطريق الذي به عرف صدق النبي، ويجعلون الشرع لم يثبت إلا بالعقل؛ فالعقل مقدم على الشرع.

يقول الغزالي:

---

(١) أصول الدين، ص ١٤.
(٢) أصول الدين، ص ٢٤ - ٢٥.
(٣) أصول الدين، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.
(٤) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٢.

"... بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب..."[١].

وترى الأشعرية أن الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي وأنه لايجوز ترجيح الدليل النقلي على العقلي؛ لأن ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لأن النقل مفتقر إلى العقل.

ويرون أن الدليل النقلي ظني فالنتيجة ظنية[٢].

وبناء على هذا فالدلائل العقلية مقدمة على الظواهر النقلية عند التعارض؛ لأنهم زعموا أن الظواهر النقلية لم تثبت صحتها إلا بعد معرفة الدلائل العقلية.

قال محمد الرازي:

"... لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة ..."[٣].

ثالثاً: تأويل الآية والحديث المتواتر إذا خالف عقولهم:

نجد الأشعرية تحتكم إلى العقل، فتؤول الظواهر السمعية سواء كانت من الكتاب، أو من السنة؛ لأحد سببين:-

- السبب الأول: زعمهم أن ظاهر الآية أو الحديث يتعارض مع الدليل العقلي؛ ولهذا أولوا اليد في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٤]: بالقدرة؛ والذي دفعهم إلى تأويلها دعواهم أن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة.

---

(١) قانون التأويل، ص ٩.

(٢) راجع: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

(٣) أساس التقديس، ٢٢٠، ٢٢١.

(٤) سورة ص، الآية ٧٥.

وهنا يقول إمام الحرمين رداً على الباقلاني وغيره من أئمة المذهب الأشعري الذين يبطلون تأويل اليد بمعنى القدرة:

"... وهذا غير سديد "أي عدم تأويل اليد بالقدرة" فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم – عليه السلام – بغير القدرة..."(١).

ويقول إمام الحرمين – أيضاً –:

"... فالظاهر متروك إذاً والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق: القدرة ..."(٢).

وهكذا نرى أن دافعه نحو تأويل الآية وصرفها عن معناها الحقيقي هو ما توهمه من وجود تعارض بين ظاهر الآية، وبين العقل، ثم تقديم العقل عند وجود التعارض.

أما السبب الثاني: فهو ما يراه من وجود تعارض بين ظاهر الآية، ودليل سمعي آخر؛ ولهذا السبب فهم قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾(٣) فهما باطلا ثم أولها.

فقد فهم أن ظاهرها يدل على نفي رؤية ا لله مطلقاً، فقيد الاطلاق فيها بأنه نفي للرؤية في الدنيا؛ وسبب ذلك التأويل تعارضها مع نص الآية الأخرى المثبتة لرؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة(٤)؛ وهي قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٥).

ولكن إمام الحرمين في كتابه العقيدة النظامية يمنع التأويل لكونه بدعة، ومخالفاً لإجماع السلف، ومن ثم يوجب التفويض، وفي هذا المعنى وجدناه يقول:

"... وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب

---

(١) الإرشاد، ص ١٥٦.
(٢) الإرشاد، ص ١٥٦.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
(٤) يراجع: الارشاد، ص ١٨٢.
(٥) سورة القيامة، الآية ٢٢ – ٢٣.

اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها؛ والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول صلى ا لله عليه وآله وسلم.

وذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا، وندين ا لله به عقلاً: إتباع سلف الأمة فالأولى الإتباع، وترك الإبتداع. والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج صحب رسول ا لله ﷺ ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة. وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة. والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها. فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً، ومحتوماً؛ لأوشك أن يكون إهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة.

وإذا انصرم عصرهم، وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع.

فحق على ذي دين: أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلْ معناها إلى الرب تبارك وتعالى.

وعدَّ إمام القراء وسيدهم: الوقوف على قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[1] من العزائم، ثم الإبتداء بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

ومما استحسن من كلام إمام دار الهجرة – رضي ا لله عنه – وهو مالك بن أنس – رضي ا لله عنه ، أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فقال: الإستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة. فلتجري آية الإستواء، والمجيء، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2] ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[3]، وقوله: ﴿تجري

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٢) سورة ص، الآية ٧٥.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

بِأَعْيُنِنَا﴾[١]، وما صح من أخبار الرسول ﷺ كخبر النزول، وغيره على ما ذكرناه.

فهذا بيان مايجب لله تبارك وتعالى ..."[٢].

ونستخلص من هذا النص مايلي:

١ – أن إمام الحرمين لا يزال يرى أن هناك تعارضاً بين العقل والنقل: بين ظاهر القرآن، وما ثبت بالدليل العقلي.

٢ – يرى أن للعقل سلطة، ودوراً كبيراً، بدليل قوله: "وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها [أي: الظواهر] وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان...".

٣ – لايرى معالجة هذا التعارض عن طريق التأويل؛ لكونه بدعة ومخالفاً لإجماع السلف؛ والإجماع مستند معظم الشريعة.

٤ – يزعم أن مذهب السلف هو التفويض وأن السلف تركوا التعرض لمعانيها ودرك ما فيها؛ وهذا أمر لا يُسَلَّم له به!!؛ لأن التفويض الوارد عن السلف هو: في الكيفية؛ دون المعنى.

٥ – يرى أن الموقف الصحيح هو: الجمع بين ماجاء به العقل، وبين هذه الظواهر؛ وذلك بتنزيه الله عن التشبيه ثم عدم التعرض لتأويلها، وتحديد معانيها، ثم تفويض[٣] معرفة المراد من هذه الظواهر إلى الله سبحانه وتعالى.

والحق أن موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالظواهر القرآنية على العقائد اختلف من كتاب لآخر:

فهناك مرحلة كتابيه: الإرشاد، والشامل.

وهناك مرحلة كتابه: البرهان.

---

(١) سورة القمر، الآية ١٤.

(٢) العقيدة النظامية، ص ٣٢ – ٣٤.

(٣) التفويض الذي ذهب إليه الجويني – هنا – هو: اقرار اللفظ كما ورد في الكتاب، أو السنة إقراراً جامداً، دون أن يفهم منه معنى، مع القطع بأن ظاهر النص غير مراد.
وهو: بدعة كسائر البدع التي حدثت في توحيد الأسماء والصفات.

ففي كتابيه: الارشاد والشامل، نجده لا يأخذ بدلالة الظواهر القرآنية على العقائد مطلقاً، ولا يرفضها مطلقاً؛ ولكن يتوقف قبوله لها، أو رفضه إياها على مدى الإتفاق أو التعارض بينها وبين العقل، فإذا وافقت العقل قبلها، وإذا عارضت ماجاء به العقل رفضها، وعمد إلى تأويلها بما يتفق مع الدلالة العقلية.

فللأدلة السمعية عند إمام الحرمين ثلاث حالات[1]:

– الأولى: ما يقطع فيها بثبوت مايدل عليه الدليل السمعي من العقائد، إذا كان ذلك الدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

– الثانية: ما يقبل فيها ما يدل عليه الدليل السمعي من العقائد دون قطع بها، إذا كان هذا الدليل ظني الثبوت كأحاديث الآحاد، أو كان قطعي الثبوت كالظواهر القرآنية المحتملة لمعان متعددة، ولم يكن هناك منافاة بين العقل ومضمونها العقدي.

– الثالثة: يرفض في هذه الحالة مايدل عليه الدليل السمعي من العقائد إذا رأى أنها تخالف العقل، ثم يؤول ظاهر ذلك الدليل بصرفه عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح، حتى ولو كان ذلك الدليل قطعي الثبوت كالآيات القرآنية.

أما موقف إمام الحرمين في مرحلة (البرهان) فهو رفض الاستدلال بالظواهر السمعية على العقائد مطلقاً، فلما كانت العقائد من الأمور القطعية فإنه يرى عدم جواز الاستدلال عليها بأدلة ظنية محتملة.

قال إمام الحرمين:

"... والوجه تصدير هذا الفصل بأمرين:

– أحدهما: إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع؛ لأن ظهور معناه غير مقطوع به، فلا يسوغ وضع الاستدلال به على ما هذا سبيله.

وإن قدِّر ذلك من مستدل، أشعر بجهله بأحد أمرين:

– إما بجهل كونه ظاهراً، أو يعتقده نصاً؛ والأمر على خلاف ما يقدره.

– وإما أن يجهل تمييز مواقع العلوم عن مجال الظنون.

---

(١) يراجع: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ص ٢٥٩.

والجاهل بالوجه الأول أحق بأن يعذر من الجاهل بالرتبة الثانية ..."[١].

رابعاً: رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

لقد انتهى الرازي إلى أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة، وإما أنها صحيحة ولكنها على غير ظاهرها؛ فالواجب – حينئذ – تأويلها، أو التفويض.

قال:

"... ولما بطلت الأقسام الأربعة، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل.

وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى ا لله – تعالى – فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات..."[٢].

وقد شكك الرازي في الأدلة السمعية، وقدح فيها من نواحٍ متعددة، أحدها: وجود التعارض بين العقل والنقل؛ ومن ثم انتهى إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، فليست قطعية لأسباب كثيرة، فهي عنده ظنية الدلالة، فيرجع فيها إلى التأويل أو التفويض. وقد وضح هذا المعنى بقوله:

"... الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الإشتراك والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي؛ وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة؛ والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً؛ فثبت: أن شيئاً من الدلائل اللفظية لايمكن أن يكون قطعياً..."[٣].

---

(١) البرهان، ج١، ص ٥١٤.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ – ٢٣٥.

كذلك زعم الرازي أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشره؛ وقد بين هذا المعنى بقوله:

"... الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عِصْمَةُ رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الإشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان، لرجح عليه؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة"[١].

ويبين الآمدي دور الدليل السمعي في المسائل العقائدية بقوله: "... وأما أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين؟ أم لا؟.

فذهب الحشوية إلى أنه مفيد لليقين، حتى بالغوا، وقالوا: "لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة".

وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين؛ لأنه موقوف على أمور ظنية[٢].

وَيَذْكُرُ الآمدي شبهة هؤلاء وهي تتلخص في أن الدليل السمعي من حيث نقله عن النبي ﷺ ومن حيث دلالته على معناه تتطرق إليه احتمالات عديدة تجعله ظنياً غير يقيني؛ فلا ينبغي الاعتماد عليه في مسائل العقيدة التي مبناها على القطع واليقين ومن تلك القوادح في دلالته أن نقله في الغالب يكون بطريق الآحاد.

وحتى لو كان متواتراً، فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة، وعدم وجود معارض نقلي من جهة أخرى، إذ قد ينسخ بأحدهما أو يخصص.

وبعد هذا كله فإن دلالته على معناه احتمالية، وسبب ذلك أن نقل معاني ألفاظ اللغة عن أصحابها أحادي في الأكثر، على أن اللفظ الواحد، والعبارة الواحدة تحتمل أكثر من معنى بسبب الإشتراك والمجاز، والحذف، والإضمار، والتقديم، والتأخير،

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.
ثم يراجع: معالم أصول الدين، ص ٢٤.

(٢) أبكار الأفكار - مخطوط ج٢، ص ٢١٧. نقلاً عن المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٨.

ونحوها؛ مما يجعل الدلالة غير قطعية[١].

خامساً: المسائل التي يحكم فيها العقل:

قسّم الأشاعرة المسائل الدينية إلى ثلاثة أقسام:

- قسم يعرف بالعقل وحده.
- وقسم يعرف بالشرع وحده.
- وقسم يشترك في معرفته العقل والشرع.

وفيما يلي بيان ذلك:

قال عبد الملك الجويني:

"... فصل فيما يدرك بالعقل لا غير، وفيما يدرك بالسمع لا غير، وفيما يجوز فرض إدراكه بهما جميعاً.

- فأما ما لا يدرك إلا بالعقل فحقائق الأشياء، ودرك إستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ووجوب الواجبات العقلية؛ لا التكليفية: الضرورية منها والنظرية.

- وأما ما لا يدرك إلا بالسمع، فوقوع الجائزات وانتفاؤها.

- وأما ما يشترك فيه السمع والعقل، وبذكره ينضبط ما تقدم من القسمين فنقول فيه: كل مدرك يتقدم على ثبوت كلام صدق فيستحيل دركه من سمع، فإن مستند السمعيات - كلها - الكلام الحق الصدق.

وبيان ذلك بالمثال: أن وجود الباري - سبحانه وتعالى - وحياته وأن له كلاماً صدقاً، لا يُثبته سمع.

فأما من أحاط بكلام صدق، ونظر بعده في جواز الرؤية، وفي خلق الأفعال، وأحكام القدر، فما يقع من هذا الفن - بعد ثبوت مستند السمعيات - لا يمتنع إشتراك السمع والعقل فيه..."[٢].

وهكذا تقسم الأشعرية المسائل إلى ثلاثة أصناف:

---

(١) يراجع: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٨.

(٢) البرهان في أصول الفقه، ص ١٣٦.

– قسم لا طريق إلى العلم به إلا عن طريق العقل: كاثبات وجود ا لله العالم، القادر، المريد، المتكلم.

– قسم يستند إلى صدق الرسول فقط: كالأشياء المنقولة عنه تواتراً مثل: الصلوات الخمس لا طريق إلى التصديق بها إلا النقل.

– قسم خارج عن القسمين، مثل: توحيد الإله، والعصمة، فهذه تثبت بالنقل والعقل.

قال الرازي:

"... النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول، فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لايمكن إثباته بالنقل؛ وإلا لزم الدور.

أما الذي لايكون كذلك فكل ما كان خبراً بوقوع بما لا يجب عقلاً وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا، وهو إما العام: كالعاديات، أو الخاص: كالكتاب والسنة.

والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معاً..."[1].

وقال عبد الملك الجويني:

"... إن أصول العقائد تنقسم إلى:

– ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً.

– وإلي ما يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً.

– وإلي ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً ..."[2].

ويترتب على ذلك أن: إثبات صفات ا لله، وأن له كلاماً لايثبت بطريق السمع؛ بل بالدليل العقلي.

قال عبد الملك الجويني:

"فأما ما لايدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام ا لله – تعالى – ووجوب اتصافه بكونه صدقاً؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام ا لله – تعالى – وما

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١ – ٧٢.

(٢) الارشاد، ص ٣٥٨.

يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع..."[١].

وهناك أمور لايمكن إدراكها إلا بالسمع كأحكام التكليف من الحلال والحرام، والمندوب، والمباح، وقضية التحسين والتقبيح، وقد وضح هذا المعنى بقوله:

"... وأما ما لا يدرك إلا سمعا، فهو القضاء بوقوع مايجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر، والندب والإباحة..."[٢].

وهناك مسائل يجوز إدراكها بالسمع والعقل، مثل: إثبات الرؤية، وخلق أفعال العباد.

قال الجويني:

"وأما مايجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله – تعالى – متقدما عليه فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري – تعالى – بالخلق والاختراع..."[٣].

وهكذا نجد أن إمام الحرمين الجويني يقسم المسائل الاعتقادية إلى ثلاثة أقسام:

فقد جعل من مسائل العقيدة: ما يدرك بالعقل وحده.

ومنها ما يدرك بالسمع وحده.

ومنها ما يدرك بهما معاً.

وقد وافقه على هذا التقسيم الغزالي[٤].

ويقول الآمدي:

"... إعلم أن الدليل: إما أن يكون عقليا محضاً: كأدلة حدوث العالم، ووجود

---

(١) الارشاد، ص ٣٥٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٤) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٢.

الصانع قبل ورود السمع.

– ومنه ما لايعرف بغير الدليل السمعي: كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة، وتحريم الخمر ونحوه.

– ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقين: كخلق الأفعال، ورؤية ا لله تعالى..."[١].

سادساً: مبررات تقديم العقل على النقل عند الأشعرية:

لقد زعمت الأشعرية أن العقل أصل للشرع، والشرع فرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود ا لله وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي وإلا صار الأصل فرعاً، وهو دور متناقض؛ لأن ثبوت الشرع وصحته إنما عرف بالعقل.

يقول الرازي:

"... إعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك؛ فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

– إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

– وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

– وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

– وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية؛ وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول.

وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة..."[٢].

---

(١) أبكار الافكار، ج ٢ ص ٢١٧أ – ب نقلاً عن المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٥٩.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

ونستخلص من هذا النص أن: الرازي كاد أن يفقد الأدلة السمعية قيمتها مطلقًا.

يؤكد هذا المعنى قوله:

"... فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل..."(١).

وينتهي الرازي من ذلك كله إلى تقرير النتيجة التالية، وهي: أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة.

وإما أنها صحيحة؛ ولكنها على غير ظاهرها، فالواجب – حينئذ – تأويلها أو التفويض.

ونستخلص مما سبق مايلي:-

١ – أن الأشاعرة قد زعموا أن: العقل أصل للشرع، ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي، وإلا صار الأصل فرعاً وهو دور متناقض، وصار العقل متهما وبه عرف ثبوت الشرع وصحته.

٢ – أنهم قالوا: إن دلالة النصوص السمعية على معانيها ظنية الدلالة في الغالب، وذلك يرجع إلى طبيعة اللغة، كما أن كثيراً من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني – أيضاً – ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الأدلة العقلية، التي تعد في نظرهم قطعية الدلالة.

ولمكان هذه الأمور زعموا أنه يجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه، وعدم الإحتجاج بأحاديث الآحاد في أمور العقيدة لأنها غير قطعية الثبوت، وغير قطعية الدِّلاَلَةِ؛ فلا يحتج بها في مسائل العقيدة(٢).

والله أعلم.

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

(٢) يراجع: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٩.

المطلب الثالث

جوانب التأثير في مسألة مكانة العقل ودوره في الاستدلال

أولاً: التأثر بالفلسفة اليونانية:

أ - من أهم الأسباب التي أثرت في منهج المعتزلة مطالعتهم لكتب الفلاسفة ومناهجهم.

فقد تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وظهر ذلك واضحاً في مناهجهم واستدلالاتهم.

قال الشهرستاني:

"... ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام..."[(١)].

ب - وإذا رجعنا إلى الأشاعرة نجد أنهم اقتبسوا[(٢)] من المعتزلة طرقهم في الاستدلال العقلي، ومناهجهم الكلامية، ثم هذبوها ووضعوا لها المقدمات التي تتوقف عليها، ويعد القاضي أبوبكر الباقلاني[(٣)] من أشهر من نقح هذه الطريقة وجمّلها. ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني والرازي وغيره من أئمة المذهب الأشعري وربما أدخل المتأخرون من الأشاعرة في علم الكلام الرد على الفلاسفة وجعلوهم من خصوم العقائد فانتشرت كتب المنطق والفلسفة وقرأها الناس، وتكلف الأشاعرة في البحث النظري أيما تكلف حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة بحيث أصبح من العسير التمييز بين علم العقيدة وعلم الفلسفة في مصنفات الأشاعرة.

قال ابن خلدون:

"... وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي - رحمه الله -

---

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٣٠.

(٢) راجع: الصفدية، لابن تيمية، ص ٢٧٤.

(٣) راجع: المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

وتبعه الإمام ابن الخطيب (أي: الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً من اشتباه المسائل فيهما...، ...، ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم ..."[1].

وكذلك اعتمد الإمام الغزالي على المنطق وألف فيه كتابيه: "معيار العلم"، ومحك النظر" وذهب إلى أن من لم يعرف المنطق فلا ثقة بعلومه.

قال الغزالي:

"... نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر، وكتاب معيار العلم، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به؛ بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لم يُحِطْ بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً..."[2].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ثانياً: تأثر الأشعرية بالمعتزلة في تقديم العقل على النقل:

أ – لقد بلغ اعتداد المعتزلة بالعقل وتقديمهم له، واعتمادهم عليه حدا حمل الزمخشري على أن يجعل دليل العقل مقدما على دليل السنة والإجماع والقياس؛ ولهذا قال في صدد تفسيره لقول الحق سبحانه:

﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[3].

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٢٠.

(٢) المستصفى من علم الأصول، ص ١٠.

(٣) سورة يوسف، الآية ١١١.

"... أي: ما كان القرآن حديثاً يفترى؛ ولكن كان تصديق الذي بين يديه، أي: قبله من الكتب السماوية وتفصيل كل شيء يحتاج إليه في الدين لأنه القانون الذي يستند إليه السنة والاجماع والقياس بعد أدلة العقل..."[١].

وقد تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في تقديم العقل على النقل بنفس التعليل الذي عللت به المعتزلة تقديم العقل على النقل؛ وهو: أن العقل أصل وأن الشرع فرع وبالعقل عرفنا صحة الشرع، فالعقل مقدم عليه.

يقول الغزالي:

"... بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب..."[٢].

ولذلك فإنهم يرون أن ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لأن النقل مفتقر إلى العقل.

ويرون أن الدليل النقلي ظني فالنتيجة ظنية.

يقول الرازي:

"... الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة منها: عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة..."[٣].

ونستخلص – مما سبق – مدى تأثر الأشعرية بالمعتزلة.

وبناء على هذا فالدلائل العقلية مقدمة على الظواهر النقلية عند التعارض؛ لأن الأشعرية زعمت أن الظواهر النقلية لم تثبت صحتها إلا بعد معرفة الدلائل العقلية؛ يقول الرازي:

"... لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات

---

(١) الكشاف، ج ٢، ص ٢٧٨.

(٢) قانون التأويل، ص ٩.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة ..."[1].

ثالثاً: تأثر الأشعرية بالمعتزلة في تأويل الآية والحديث المتواتر إذا خالف عقولهم:

أ - لقد اعتمد المعتزلة على القرآن، واحتجوا به إذا وافق آراءهم؛ ولكنهم يعرضون النص على ماجاء به العقل، فإن وافق ما قرره العقل قبلوه، وإن خالفه تأولوه حتى يتفق مع العقل، وقد أسرف المعتزلة في استخدام التأويل، وعطفوا ظاهر النص حتى يتفق مع العقل.

وتمحلوا في التأويلات مما جعلهم يخالفون ظواهر النصوص القرآنية بحجة مخالفتها للعقل بدعوى التنزيه.

يؤكد ذلك تأويلهم نصوص الصفات الخبرية، والأفعال الإختيارية حتى أنكروها، فلقد أول القاضي عبد الجبار قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] بقوله:

"... الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة..."[3].

وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

وأول صفة العين في قوله تعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾، فقال: "... المراد به لتقع الصنعة على علمي والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."[4].

وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

وأول صفة الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[5].

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

فقال: "... المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة..."[١].

وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

ب – وإذا رجعنا إلى الأشعرية نجدها تحتكم إلى العقل، فتؤول الظواهر السمعية سواء كانت من الكتاب أو من السنة؛ لزعمهم أن ظاهر الآية أو الحديث يتعارض مع الدليل العقلي؛ ولهذا أولوا اليد في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٢]. بالقدرة، والذي دفعهم إلى تأويلها دعواهم أن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة.

وهنا يقول إمام الحرمين رداً على الباقلاني وغيره من أئمة المذهب الأشعري الذين يبطلون تأويل اليد بمعنى القدرة:

"... وهذا غير سديد "أي عدم تأويل اليد بالقدرة" فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم – عليه السلام – بغير القدرة..."[٣].

ثم يقول – أيضاً –: "... فالظاهر متروك إذاً والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق: القدرة..."[٤].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

وهكذا نجد أن الأشعرية قد تأثرت بالمعتزلة في هذا المجال، وأن الذي دفع إمام الحرمين إلى تأويل الآية وصرفها عن معناها الحقيقي هو: ما توهمه من وجود تعارض بين ظاهر الآية، وبين العقل، ثم تقديم العقل عند وجود التعارض.

رابعاً: تأثر الأشعرية بالمعتزلة في رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

أ – لم يتردد المعتزلة في رد الحديث الذي يثبت المسائل التي أنكروها، أو يخالف

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٢) سورة ص، الآية ٧٥.

(٣) الارشاد، ص ١٥٦.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

قواعد الاعتزال التي قعدوها.

فهذا عمرو بن عبيد أحد مؤسسي الإعتزال يرد حديثاً يثبت القدر الذي نفاه المعتزلة، بل ويكذب رواته، بل ويتطاول به سوء معتقده إلى الرد على الله عز وجل.

فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن عمرو بن عبيد أنه قال في حديث عبدا لله بن مسعود الذي يقول فيه:

حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع برزقه وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح..."[١]: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله – تعالى – يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا..."[٢].

وروى ابو منصور البغدادي عن النظام أنه كذب ابن مسعود كذلك في هذا الحديث، وفي حديث انشقاق القمر[٣].

قال أبو منصور البغدادي:

"... وإنما أنكر على ابن مسعود روايته أن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه؛ لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها أن السعادة والشقاوة ليستا من قضاء الله – عز وجل – وقدره..."[٤].

وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

ب – وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذا الشأن؛ حيث وجدنا الرازي يذهب إلى أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية، فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة، وإما أنها صحيحة ولكنها على غير ظاهرها، فالواجب – حينئذ – تأويلها، أو

---

(١) صحيح البخاري – كتاب القدر، ينظر: فتح الباري: كتاب القدر، ج١١، ص ٤٧٧.

(٢) تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٧٢.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١٣٤ – ١٣٥.

(٤) الفرق بين الفرق، ص ١٣٥.

التفويض وفي هذا المعنى يقول:

"... ولما بطلت الأقسام الأربعة، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل.

وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى ا لله – تعالى – فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"[(١)].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

كما شكك الرازي في الأدلة السمعية وقدح فيها من نواح متعددة، أحدها وجود التعارض بين العقل والنقل، ومن ثم انتهى إلى أن الدلائل النقلية لاتفيد اليقين، فليست قطعية لأسباب كثيرة، فهي عنده ظنية الدلالة، فيرجع فيها إلى التأويل أو التفويض.

وقد تجلى هذا المعنى في قوله:

"... الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والاضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا.

فثبت: أن شيئاً من الدلائل اللفظية لايمكن أن يكون قطعياً..."[(٢)].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

وا لله أعلم.

خامساً: تأثر الأشعرية بالمعتزلة في المسائل التي يحكم فيها العقل:

تقسم المعتزلة المسائل العقدية إلى ثلاثة أقسام، وذلك على النحو الآتي:

١ – القسم الأول: المسائل العقدية العقلية الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة –

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٣٤ – ٢٣٥.

عندهم – كالنظر، وحدوث العالم، وإثبات الصانع، وصفات ا لله، وإثبات أنه عدل حكيم لا يفعل القبيح، غني عنه – فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده.

٢ – القسم الثاني: مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب، وصفة نعيم الجنة، وصفة عذاب النار، فهذه لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده.

٣ – القسم الثالث: مسائل خارجة عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الإلهية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة فيقبل فيها الدليلان معاً، مثل: مسألة الرؤية، يقول القاضي عبد الجبار:

"... مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية..."(١).

وهذا التقسيم الثلاثي قد أورده أحد زعماء الإعتزال وهو أبوالحسين البصري، فقد ذكر أن الأشياء المعلومة بالدليل:

– إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط.

– وإما بالشرع فقط.

– وإما بالشرع، وبالعقل.

وقد بين هذا المعنى بقوله:

"... اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل:

– إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط.

– وإما بالشرع فقط.

– وإما بالشرع وبالعقل(٢).

ثم يستطرد في بيان ذلك كما تقدم في المطلب الأول.

ب– وقد تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في هذا المجال.

فالأشعرية تقسم المسائل الدينية إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٣.

(٢) المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٨٨٦ – ٨٨٨.

– قسم يعرف بالعقل وحده: كإثبات وجود ا لله العالم القادر المريد المتكلم.

– قسم يعرف بالشرع وحده: كالصلوات الخمس، وأحكام التكليف من الحلال والحرام، والمندوب والمباح، وقضية التحسين والتقبيح. فهذه المسائل لاطريق إلى التصديق بها إلا النقل.

– قسم يشترك في معرفته العقل والشرع، مثل: توحيد الإله، والعصمة، والرؤية، وخلق الأفعال، وأحكام القَدَرِ فهذه المسائل تثبت بالنقل والعقل.

يقول الجويني:

"... فصل فيما يدرك بالعقل لا غير، وفيما يدرك بالسمع لا غير، وفيما يجوز فرض إدراكه بهما جميعاً.

وقد أورد باقي النص[1] مقسما المسائل الاعتقادية إلى ثلاثة أقسام كما هو الحال عند المعتزلة.

وهكذا تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في تقسيم المسائل إلى ثلاثة أصناف[2]:

– قسم لا طريق إلى العلم به إلا عن طريق العقل، كإثبات وجود ا لله، القادر، المريد، المتكلم، العالم.

– قسم يستند إلى صدق الرسول فقط كالأشياء المنقولة عنه تواتراً مثل الصلوات الخمس لا طريق إلى التصديق بها إلا النقل.

– قسم خارج عن القسمين، مثل: توحيد الإله، والعصمة، فهذه تثبت بالنقل والعقل.

قال الجويني:

"... إن أصول العقائد تنقسم إلى :

مايدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً.

– وإلي مايدرك سمعا، ولا يتقدر إدراكه عقلاً.

---

(١) يراجع: البرهان في أصول الفقه، ص ١٣٦.

(٢) البرهان في أصول الفقه، ص ١٣٦.

- وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً..."[١].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ويترتب على ذلك أن إثبات صفات الله، وأن له كلاماً لا يثبت بطريق السمع؛ بل بالدليل العقلي، يقول الجويني:

"... فأما مالا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله - تعالى - ووجوب اتصافه بكونه صدقا؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله - تعالى - وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع..."[٢].

وهناك أمور لا يمكن إدراكها إلا بالسمع كأحكام التكليف من الحلال والحرام، والمندوب، والمباح، وقضية التحسين والتقبيح، وقد وضح هذا المعنى بقوله:

"... وأما ما لايدرك إلا سمعاً، فهو القضاء بوقوع مايجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقبيح والتحسين، والإيجاب والحظر، والندب والإباحة..."[٣].

وهناك مسائل يجوز إدراكها بالسمع والعقل مثل: إثبات الرؤية، وخلق أفعال العباد.

قال الجويني:

"... وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله - تعالى - متقدما عليه فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع، والعقل، ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري - تعالى - بالخلق والإختراع..."[٤].

---

(١) الارشاد، ص ٣٥٨.

(٢) نفس المصدر، والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) الارشاد، ص ٣٥٩.

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ويقول الآمدي:

"... اعلم أن الدليل: إما أن يكون عقلياً محضاً كأدلة حدوث العالم، ووجود الصانع قبل ورود السمع.

– ومنه مالا يعرف بغير الدليل السمعي، كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة وتحريم الخمر ونحوه.

– ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقين كخلق الأفعال، ورؤية ا لله تعالى..."[١].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

وا لله أعلم.

سادساً: تأثير المعتزلة على الأشعرية في مبررات تقديم العقل على النقل:

تقدم أن المعتزلة ترى أن العقل هو الأساس الذي عرفنا به صدق الوحي؛ ولذلك فإنه لايجوز أن يقدم الوحي عليه؛ لأن العقل أصل، والوحي فرع، ولا يجوز تقديم الفرع على الأصل؛ ولهذا فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود ا لله – تعالى – وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة – كما تقدم – وإلا أصبحنا مستدلين بالفرع على أصله، ولا يصح أن يكون الأصل فرعا، فذلك دور باطل ومتناقض.

ومن هنا أصبحت المعتزلة لا تقبل الدليل السمعي في المسائل المتعلقة "بالعدل والتوحيد". وأن يقتصر مجال الدليل السمعي على المسائل التي لا مجال للعقل فيها، وعلى تلك المسائل التي لا يتوقف ثبوت صحة النبوة عليها.

وقد بيَّن القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله:

---

(١) ابكار الأفكار ج٢، ص ٢١٧ أ – ب نقلاً عن المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٩.

"... صحة السمع تنبني على كونه – تعالى – عدلاً حكيماً ..."[١].

وبيان ذلك – في مذهب المعتزلة – أن قمة الدليل السمعي وهو: القرآن العظيم لا يمكن الاستدلال به على مايدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره، وأنه – تعالى – لايجري المعجزة على أيدي الكاذبين؛ وذلك متوقف على معرفة كونه – تعالى – عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح.

وهذا بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبائح وأنه مستغن عنها.

قال القاضي عبد الجبار:

"... ا لله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه، ولغناه عنه..."[٢].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

وبناء على ماسبق قالت المعتزلة لو استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالدليل السمعي الذي يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دوراً باطلاً؛ لتوقف كل منهما على الآخر.

وقد صرح القاضي عبد الجبار بهذا المعنى عندما قال: "... صحة السمع تنبني على كون القديم – تعالى – عدلاً حكيماً لا يكذب ولا يظلم، ....،....،...، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر..."[٣].

ولهذا السبب نفسه زعموا: أنه لايجوز الاستدلال بالقرآن، والسنة، والإجماع على بعض مسائل العقيدة.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم، لا يكذب، ولايجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة ا لله – تعالى – بتوحيده وعدله.

وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٥.

وكذا الحال في الاجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله – تعالى –..."[1].

وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

وقد تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في هذه المسألة، فقد زعمت الأشعرية أن العقل أصل للشرع، والشرعُ فرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله، وصفاته، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي، وإلا صار الأصل فرعاً وهو دور متناقض؛ لأن ثبوت الشرع وصحته إنما عرف بالعقل.

يقول الرازي:

"... إعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

– إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

– وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

– وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

– وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية؛ وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية، إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول.

وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة..."[2].

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ويقول أيضاً:

"... فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل..."[3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨ – ٨٩.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

(٣) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

وينتهي الرازي إلى أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة.

- وإما أنها صحيحة؛ ولكنها على غير ظاهرها، فالواجب - حينئذ - تأويلها أو التفويض.

١ - ونستخلص - مما سبق - أن الأشعرية قد تأثروا بالمعتزلة فزعموا أن العقل أصل للشرع - يضاهئون قول المعتزلة من قبل - ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله، وصفاته، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي، وإلا صار الأصل فرعاً، وهو دور متناقض، وصار العقل متهماً وبه عرف ثبوت الشرع وصحته.

٢ - أنهم زعموا أن دلالة النصوص السمعية على معانيها ظنية الدلالة في الغالب؛ وذلك يرجع إلى طبيعة اللغة، كما أن كثيراً من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني - أيضاً - ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الأدلة العقلية، التي تعد في نظرهم قطعية الدلالة.

ولمكان هذه الأمور زعموا: أنه يجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه، وعدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في أمور العقيدة؛ لأنها غير قطعية الثبوت، وغير قطعية الدلالة فلا يحتج بها في مسائل العقيدة[١].

---

(١) يراجع: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٩.

المطلب الرابع
النقد

تأثر المعتزلة والأشعرية بالفلسفة اليونانية:

القرآن الكريم قد اشتمل على أدلة عقلية ونقلية في آن واحد، وقد بين مسائل أصول الدين، وقرر العقائد الدينية التي يحتاج إليها المكلف. ومن تأمل أبواب الأدلة التي ذكرها الله في القرآن تبين له أن ماجاء به الرسول ﷺ حق، وأنه يستفاد بمعرفتها الانحلال عن التقليد وعن الضلال والبدعة، والجهل.

لكن أهل الكلام المذموم لم يتدبروا أدلة القرآن، ولم يتأملوا طريقته في إثبات العقائد، وظنوا أنه لم يأت بطرق برهانية.

قال تعالى:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[١].

وقال تعالى:

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْءَانِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾[٢].

وطريقة القرآن الكريم إذا جادل يسأل ويستفهم عن المقدمات البينة البرهانية التي لايمكن أحد أن يجحدها.

كما في مثل قوله تعالى:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[٣].

وقوله تعالى:

﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٤].

---

(١) سورة ص ، الآية ٢٩.

(٢) سورة الزمر، الآية ٢٧.

(٣) سورة الطور، الآية ٣٥.

(٤) سورة ق، الآية ١٥.

وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾(١).

ففي هذه الآيات استفهام تقريري يتضمن إقرارهم واعترافهم بالمقدمات البرهانية التي تدل على المطلوب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم المقدمات وإن لم تكن بينة معروفة، فإذا كانت بينة معروفة كانت برهانية والقرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصم بها كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق وغيرهم؛ بل بالقضايا والمقدمات التي تسلمها الناس، وهي برهانية.

وإن كان بعض الناس يسلمها، وبعضهم ينازع فيها، ذكر الدليل على صحتها كقوله:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾(٢).

فإن الخطاب لما كان مع من يقر بنبوة موسى من أهل الكتاب، ومع من ينكرها من المشركين ذكر ذلك بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾.

وقد بين البراهين الدالة على صدق موسى في غير موضع..."(٣).

ويبين ابن تيمية ما امتازت به طريقة القرآن عن طرق الفلسفة والمنطق بقوله:

"... وأصول الدين: إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً، أو قولاً وعملاً.

- كمسائل التوحيد، والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد.
- أو دلائل هذه المسائل.

أما القسم الأول: فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعذر؛ إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول

---

(١) سورة يس، الآية ٨١.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٩١.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، معارج الوصول، ص ١٨٣.

البلاغ المبين وبينه للناس، وهو من أعظم ما أقام ا لله الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بينوه، وبلغوه، وكتاب ا لله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول ا لله ﷺ التي نقلوها – أيضاً – عن الرسول مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب، والمستحب.

والحمد لله الذي بعث فينا رسولاً من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا، ويعلمنا الكتاب والحكمة، الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام ديناً الذي أنزل الكتاب تفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[1].

وأما القسم الثاني: وهو دلائل هذه المسائل الأصولية فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة – فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً؛ بل ضلوا ضلالاً مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة، إنما هي بطريق الخبر المجرد؛ بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان، من أن ا لله – سبحانه وتعالى – بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لايقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه.

وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها ا لله في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْءَانِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾[2].

فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمى ا لله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ﴾[3].

---

(١) سورة يوسف، الآية ١١١.

(٢) سورة الزمر، الآية ٢٧.

(٣) سورة القصص الآية ٣٢.

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لايجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله – سبحانه – ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولايجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها..."[١].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ما امتازت به طريقة القرآن في الاستدلال على العقائد على طرق الفلاسفة وأهل المنطق والمتكلمين بقوله:

"... إن ما يذكره أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة، فإما أن يكون طويلاً لا يحتاج إليه، أو ناقصاً لا يحصل المقصود، وأن الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربها وأنفعها، وأن ما في الفطرة المكملة بالشرعة المنزلة يغني عن هذه الأمور المحدثة، وأن سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله – تعالى – وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصاً عظيماً إذا عذروا بالجهل، وإلا كانوا من المستحقين للعذاب، إذا خالفوا النص الذي قامت عليهم به الحجة، فهم بين محروم ومأثوم..."[٢].

والله أعلم.

ثانياً: تقديم العقل على النقل عند المعتزلة والأشعرية:

تقديم العقل على الوحي المنزل من المسائل التي تتصادم مع دعوى الإيمان بالرسالة.

ولهذا فإننا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – يشدد النكير في ذلك، ويتشكك في صحة إيمان من فعل ذلك، ويخاف عليه.

قال: "... ولهذا كان الذين صرحوا بتقديم الأدلة العقلية على الشرعية مطلقاً، كأبي حامد والرازي، ومن تبعهم ليس فيهم من يستفيد من الأنبياء علماً بما أخبروا به، إذا لم يكونوا مقرين بأن الرسول بلغ البلاغ المبين المعصوم، بل إيمانهم بالنبوة فيه ريب،...،...،... لم يجزم بعد بأن النبي معصوم فيما يقوله، وأنه بلغ البلاغ المبين، فلا تجد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٧ – ٢٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٢٣٨.

أحداً ممن يقدم المعقول مطلقاً على خبر الرسـول إلا وفي قلبـه مـرض في إيمانـه بالرسـول، فهذا محتاج أولاً إلى أن يعلم أن محمداً رسول ا لله الصادق المصدوق، الذي لا يقول على ا لله إلا الحق، وأنه بلغ البلاغ المبين، وأنه معصوم عن أن يقره ا لله علـى خطـأ فيمـا بلغـه وأخبر به عنه، ومن ثبت هـذا الإيمـان في قلبـه امتنـع مـع هـذا أن يجعـل مـا ينـاقض خـبر الرسول مقدما عليه..."(١).

ويؤكد ابن تيمية أن ما كان قطعياً وجب تقديمه سواء كـان عقليـاً أو نقليـا، وإن كانا جميعاً قطعيين فإنه يمتنع التعارض حينئذ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم، فدعـوى المتكلمين أنه لابد من تقديم العقلي مطلقاً، أو السمعي مطلقاً، أو الجمـع بـين النقيضـين، أو رفع النقيضين دعوى باطلة(٢).

وا لله أعلم.

ثالثاً: تأويل الآية والحديث المتواتر إذا خالف عقولهم:

الحق أن كثيراً مما دل عليه السمع يعلم بالعقل، والقرآن جاء بأدلة عقلية ونقليـة، وأرشد إلى الأدلة العقلية ونبه عليها. فقد بين – سبحانه – الآيـات الدالـة علـى وجـوده وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه، وذكر ما يدل على نبـوة أنبيائـه، ومـا دل علـى المعـاد وإمكانه.

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين:

– من جهة أن الشارع أخبر بها.

– ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بهـا عليهـا والأمثـال المضروبـة في القرآن هي أقيسة عقلية يدركها كل من أراد الحق ورغب في معرفة الحقيقة.

وعلماء الكلام ظنوا أن القرآن والسنة ليس فيهما تقريـر عقلـي لمسـائل العقيـدة وأن تقريرها إنما يكون بالعقل، فقالوا: الأدلة السمعية هـي: مجـرد خـبر الصـادق. وخـبر الصادق الذي هو النبي لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول عن طريق العقل.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٣٤٢ – ٣٤٣.

(٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٧.

ومن ثم فهم لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض مذهبهم؛ لظنهم أن العقل عارض السمع – وهو أصله – فيجب تقديم العقل عليه. والدليل السمعي إما أن يؤول، وإما أن يفوض العلم بمعناه إلى ا لله.

وهؤلاء قد أخطأوا من وجوه:

– منها ظنهم أن الدليل السمعي يفيد بمجرد الخبر، وليس الأمر كذلك فالقرآن قرر العقائد الدينية بالدلائل العقلية، فأدلته عقلية وشرعية في آن واحد.

– ومنها ظنهم: أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه؛ فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة.

– ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

– ومنها ظنهم أن أدلتهم العقلية التي عارضوا بها السمع معلومة بالعقل، وقد أخطأوا في ذلك؛ فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد أن ما يعارض الكتاب والسنة هي شبه عقلية.

فهناك من صفات ا لله ما يمكن إثباته بالعقل، كصفة: العلم، والقدرة، والحياة، كما قال تعالى:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[١].

وقد اتفق النظار من مثبتة الصفات، على أنه يعلم بالعقل – عند المحققين – أنه حي، عليم، قدير، مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام: يثبت بالعقل عند المحققين منهم وكذلك الحب، والرضا، والغضب يمكن إثباته بالعقل، وكذلك علوه على المخلوقات، ومباينته لها مما يعلم بالعقل.

والرؤية يمكن إثباتها بالعقل بأن يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم: أحق به من الممكن المحدث"[٢].

---

(١) سورة الملك، الآية ١٤.

(٢) يراجع: مجموع الفتاوى، ج٣، ص ٨٨.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن قول القدرية والمعتزلة إنه لا يصح الاستدلال بالقرآن على حكمة ا لله ولا عدله، ولا على أنه خالق كل شيء، وقادر على كل شيء قول باطل.

وكذلك زعم الجهمية ومن وافقهم من الأشعرية على القول بأنه لا يصح الاستدلال بذلك على علم ا لله وقدرته وعبادته، وأنه مستو على عرشه، وهذا القول نشأ من جهلهم بمقدار العلوم الشرعية، وتعظيمهم للعقل، وجهلهم هذا مبني على مقدمتين باطلتين:

" – إحداهما: أن الشرعية: ما أخبر بها الشارع.

– والثانية: أن ما يستفاد بخبره فرع للعقليات التي هي الأصول، فلزم من ذلك تشريف العقلية على الشرعية.

وكلا المقدمتين باطلة؛ فإن الشرعيات: ما أخبر الشارع بها وما دل الشارع عليها.

وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل وجميع الأدلة والبراهين، وأصول الدين، ومسائل العقائد، بل قد تدبرت – أي ابن تيمية – عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمة والدلائل العقلية فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا إليها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها..."[1].

وا لله أعلم.

رابعاً: رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

السنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر العقيدة عند أهل السنة والجماعة. فما ثبت بصحيح السنة يجب اعتقاده، والأخذ به.

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن العقل لا يخالف النقل؛ بل هما متلازمان في الصحة، وقد وضح هذا المعنى بقوله:

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

"... إن الشرع لايمكن أن يخالفه العقل الدال على صحته؛ بل هما متلازمان في الصحة، وهذا القدر لا يمكن مؤمن با لله ورسوله أن ينازع فيه؛ بل ينازع مؤمن با لله ورسوله أن العقل لا يناقض في نفس الأمر.

لكن الذي تقوله الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع أن تصديق الرسول ﷺ مبني على الأدلة النافية للصفات والقدر، كما يقولونه من أن صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه، وقيام المعجزة: موقوف على أن ا لله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة، وذلك موقوف على أن فعل ا لله قبيح، وا لله لا يفعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على أنه غني عنه عالم بقبحه، والغني عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله، وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم وكونه ليس بجسم موقوف على نفي صفاته وأفعاله؛ لأن الموصوف بالصفات والأفعال جسم، ونفي ذلك موقوف على ما دل على حدوث الجسم، فلو بطل الدال على حدوث الجسم، بطل ما دل على صدق الرسول.

وأيضاً فالدال على حدوث الجسم هو الدال على حدوث العالم وإثبات الصانع تعالى، فإذا بطل ذلك بطل الدليل الدال على إثبات الصانع، فصار العلم بإثبات الصانع وتصديق الرسول موقوفاً على نفي الصفات والأفعال، فإذا جاء في الشرع مايدل على إثبات الصفات والأفعال، لم يكن القول بموجبه؛ لأن ذلك ينافي دليل الصدق، بل يعلم من حيث الجملة أن الرسول لم يرد به إثبات الصفات والأفعال، إما لكذب الناقل عنه، أو لعدم دلالة اللفظ على الإثبات، أو لعدم قصده الإثبات. ثم إما أن نقدر احتمالات يمكن حمل اللفظ عليها، وإن لم يعين المراد.

– وإما أن نعرض عن هذا ونقول: لا نعلم المراد..."[(١)].

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على من زعم أن المعارض العقلي القاطع قد قام على نقيض الدليل النقلي بقوله:

"... ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيّنا في هذا الكتاب فساد القانون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٢٨٦ – ٢٨٧.

الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل ا لله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر؛ إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه؛ بل يصير ذلك قدحا في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي عموم خلقه لكل شيء، أو نفي أمره ونهيه، أو امتناع المعاد، أو غير ذلك لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض.

وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا.

– أما الجملة، فإنه من آمن با لله ورسوله إيماناً تاماً وعلم مراد الرسول قطعاً تيقن ثبوت ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جنس شبه السوفسطائيه.

كما قال تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾(١)(٢).

وا لله أعلم.

خامساً: المسائل التي يحكم فيها العقل:

الشرع قد بيَّنَ مسائل أصول الدين الكبار بأدلة عقلية ونقلية وقرر العقائد الدينية بالطرق البرهانية العقلية ودلالته عليها دلالة عقلية برهانية، ليست لمجرد الخبر.

قال ابن تيمية:

"... واعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار: مثل الإقرار بوجود الخالق، وبوحدانيته، وعلمه، وقدرته، ومشيئته، وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ

---

(١) سورة الشورى، الآية ١٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٢٠ – ٢١.

وغير ذلك مما يعلم بالعقل: قد دل الشارع على أدلته العقلية. وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات وهي ما تعلم بالعقل؛ فإنها تعلم بالشرع، لا أعني بمجرد إخباره فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية وبالرسالة، وإنما أعني بدلالته وهدايته كما أن ما يتعلمه المتعلمون ببيان المعلمين وتصنيف المصنفين إنما هو لما بينوه للعقول من الأدلة.

فهذا موضع يجب التفطن له؛ فإن كثيراً من الغالطين من متكلم، ومحدث، ومتفقه، وعامي وغيرهم: يظن أن العلم المستفاد من الشرع إنما هو لمجرد إخباره، تصديقاً له فقط وليس كذلك؛ بل يستفاد منه بالدلالة والتنبيه والإرشاد: جميع ما يمكن ذلك فيه من علم الدين..."[1].

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن القرآن الكريم جاء بالأقيسة العقلية لإقامة البراهين اليقينية، في تقرير العقائد الدينية فقد قرر بأدلة عقلية قضية التوحيد، والتنزيه، والبعث وأن الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانية التي تحصل العلم في المطالب الإلهية.

فقد بين سبحانه أنه مبدع للسموات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما.

والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته مع استقلال الخالق به وعدم شريك له.

قال تعالى:

﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

فبين بطلان كون الولد له من غير صاحبة لقوله: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾.

---

(١) مجموع الفتاوى، ج١٩، ص ٢٣٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠١.

فإن التولد لايكون إلا من أصلين، وليس في الموجودات ما يكون وحده مولدًا لشيء، بل قد خلق ا لله – تعالى – من كل شيء زوجين وهو سبحانه الفرد الذي لا زوج له[١].

ونجد أن القرآن الكريم يذكر الحجة المناسبة للمقام كما في قوله:

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٢].

وفي باب التنزيه نجد أن ا لله قد نزه نفسه عن قول المشركين إن الملائكة بنات ا لله، كما حكى ا لله ذلك عنهم بقوله:

﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾[٣].

وهم مع هذا يجعلون البنات نقصا وعيباً، ويرون الذكر كمالاً، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم[٤].

قال تعالى:

﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٥].

وكذلك ذكر ا لله دلائل المعاد وبراهينه على نحو لا يقدر أحد أن يأتي بقريب منه، وذكر فيه أصناف الحجج بحيث ينتفع به عامة الخلق.

---

(١) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٦٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٦، ١١٧.

(٣) سورة الزخرف، الآية ١٩.

(٤) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٦٢ – ٣٦٣.

(٥) سورة النحل، الآية ٥٦ – ٦٠.

وقد دل ا لله سبحانه على إمكان إحياء الموتى وقدرته على ذلك بطريق الوجود والعيان، وبطريق الاعتبار والبرهان[١].

قال ا لله تعالى:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

"فقص هذه القصة التي فيها موت البشر مائة عام، وموت حماره، ومعه طعامه وشرابه، ثم إحياء هذا الميت وإحياء حماره وبقاء طعامه وشرابه لم يتغير ولم يفسد، وهو في دار الكون والفساد التي لا يبقى فيها في العادة طعام وشراب بدون التغير بعض هذه المدة، وهذا يبين قدرته على إحياء الآدميين والبهائم، وإبقاء الأطعمة والأشربة لأهل الجنة في دار الحيوان بأعظم الدلالات"[٣].

وأما الصنف الثاني: وهو طريق إثبات الإمكان والقدرة بالاعتبار والقياس بطريق الأولى، فإنه – سبحانه – يستدل على ذلك تارة بخلق النبات، ويبين أن قدرته على إحياء الموتى كقدرته على إنبات النبات.

قال تعالى:

﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾[٤].

وكذلك قرر ا لله قضية التوحيد[٥]، ونفي الشريك بقوله سبحانه:

---

(١) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٧٤ – ٣٧٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٨ – ٢٥٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٧٦.

(٤) سورة ق، الآية ٩ – ١١.

(٥) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٣٢ – ٣٧.

﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾[١].

وقد نفى الله سبحانه الشريك بأدلة عقلية ونقلية في آن واحد، ونفي الله شرك الإلهية والربوبية في مثل قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢].

فطالبهم أولاً بالطريق العقلي، وثانياً بالطريق السمعي[٣].

ونظيره قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَمْ ءَاتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾[٤].

وهذا تنبيه لطيف على بعض ما في القرآن من تقرير المعاد، ونفي الولد والشريك، وتقرير التنزيه بطريق عقلي ونقلي.

والله أعلم.

سادساً: مبررات تقديم العقل على النقل:

لقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على دعوى المتكلمين أنه "... إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل، فيكون طعناً في النقل".

ويرى أن هذا القول غير مسلم.

وذلك لأن قوله: "إن العقل أصل للنقل" إما أن يريد به:

- أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.
- أو أصل في علمنا بصحته.

---

(١) سورة الروم، الآية ٢٨.

(٢) سورة الأحقاف، الآية ٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٩٤، ٣٩٥.

(٤) سورة فاطر، الآية ٤٠.

والأول: لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره؛ إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه.

ومن أرسله ا لله – تعالى – إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس وما أمر به عن ا لله فا لله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفا على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا.

وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه.

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه ولا معطيا له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له، ليس مؤثراً فيه..."[١].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٧ – ٨٨.

المبحث السادس

شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية

وتحته أربعة مطالب:

- المطلب الأول: شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند المعتزلة.
- المطلب الثاني: شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند الأشعرية.
- المطلب الثالث: جوانب التأثير في مسألة التعارض بين الدليل النقلي والعقلي.
- المطلب الرابع: النقـــد.

المطلب الأول

شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند المعتزلة

لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة، وما تفرع عنها من مبادئ وآراء، وآمنوا بسلطة العقل ومكانته وجعلوا منهما القاعدة والأساس الذي تنطلق منه كل محاوراتهم وتعاملهم مع النصوص سواء كانت قرآناً أو سنة فكان ما يعارض مبادئهم من آيات يؤولونها، وما يعارضها من أحاديث يقدحون في صحتها أو يردونها بحجة أنها أخبار أحاد لا تفيد القطع في مسائل العقيدة التي تقوم على اليقين والقطع والجزم.

أو يزعمون أنها ظنية الدلالة.

وقد جعل المعتزلة العقل أول الأدلة إذ به يعرف صحة السمع.

قال القاضي عبد الجبار:

"... اعلم أن الدلالة أربعة:

حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع.

ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل..."[١].

وقد أكد هذا المعنى عندما تحدث عن الأدلة الشرعية فقال في تصنيفها:

"... أولها العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع،...،... وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط؛ أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر؛ وليس الأمر كذلك؛ لأن الله – تعالى – لم يخاطب إلا أهل العقل..."[٢].

ونجد أن المعتزلة ترفض الاحتجاج بالآيات التي تخالف عقائدهم، وتعارض ما أدت إليه عقولهم بحجة أنها أدلة سمعية، ولا يحتج بالسمع حتى يثبت بالعقل أنه عدل حكيم لا يفعل القبيح، ولا يظهر المعجزة على يد الكذابين، ولهذا رد القاضي عبد الجبار

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٣٩.

الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1].

هذه الآية التي تثبت الرؤية، وتخالف مذهب المعتزلة في إنكار رؤية ا لله – تعالى – بالأبصار في الدار الآخرة.

وقد صرح القاضي عبد الجبار بأنه يجب عدم الاحتجاج بنصوص القرآن والسنة على الأصول الاعتقادية، كالإيمان بوجود ا لله – تعالى – وصفاته، وأنه الخالق لهذا العالم، والإيمان بصدق الرسول ﷺ في دعواه أنه رسول من عند ا لله – تعالى –... .

وقد زعم أن هذه الأصول الإعتقادية – ونحوها – لا تثبت إلا بالأدلة العقلية، فلا يحتج عليها بالأدلة السمعية.

قال:

"... والأصل في الكلام عليهم أن نمنعهم من الإستدلال بالسمع أصلاً؛ لأن الاستدلال بالسمع ينبني على أنه – تعالى – عدل حكيم لا يظهر المعجزة على الكذابين، والقوم لا يقولون بهذا فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلاً..."[2].

وكذلك منع المعتزلة الاحتجاج بالأحاديث[3] الصحيحة التي تثبت الرؤية، وقدحوا في دلالتها من عدة أوجه؛ لأنها تتعارض مع شبههم العقلية:

– فتارة يقدحون في صحتها.

– وتارة يزعمون أن الرسول قالها على سبيل الحكاية عن قوم إلا أن الراوي حذف الحكاية ونقل الخبر.

– وتارة يزعمون أنها ظنية الدلالة ظنية الثبوت لأنها أخبار آحاد، وخبر الواحد لا يفيد العلم في المسائل القطعية.

– وتارة يزعمون أنها تعارض دلالة العقل فيجب تأويلها.

قال عبد الجبار:

"... ومما يتعلقون به، أخبار مروية عن النبي – صلى ا لله عليه وآله – وأكثرها

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٢.

(٣) يراجع: صحيح البخاري، ح/ ٤٨٥١.

يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله. وإن قاله، فإنه قاله حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية، ونقل الخبر.

....،....، إلى أن قال: ... وإما أن يقال: إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات، ....،....،.... .

ثم نتناوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل؛ فنقول:-

المراد به سترون ربكم يوم القيامة؛ أي: ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر. وعلى هذا قال: "لا تضامون في رؤيته، فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر، لم يجز ذلك. والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن..."[١].

وقال:

"... وجملة القول في ذلك: أن الأخبار لا تخلو:

- إما أن يعلم صدقها.
- أو يعلم كذبها.
- أو لا يعلم صدقها، ولا يعلم كذبها.

....،....، وأما مالا يعلم كونه صدقاً، ولا كذبا، فهو كأخبار الآحاد.

وما هذه سبيله: يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه.

- فأما قبوله فيما طريقه الإعتقادات فلا. !!

....،....، وههنا أصل آخر؛ وهو: أن ما هذا سبيله من الأخبار:

فإنه يجب أن ينظر فيه:

- فإن كان مما طريقه العمل، عمل به إذا ورد بشرائطه.
- وإن كان مما طريقه الإعتقادات ينظر:
- فإن كان موافقا لحجج العقول، قُبِلَ، واعتقد موجبه؛ لا لمكانه؛ بل للحجة العقلية.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

– وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد، ويحكم بأن النبي لم يقله.

وإن قاله: فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف.

فأما إذا احتمله، فالواجب أن يتأول..."[1].

وكذلك نجد أن المعتزلة إذا وجدوا آية تتعارض مع ما أدت إليه عقولهم، عمدوا إلى تأويلها؛ لتتفق مع ماجاء به العقل، وما قررته المناهج العقلية، والآراء الكلامية.

وقد تعسف المعتزلة في تأويل الآيات القرآنية التي تتعارض مع ما أدت إليه عقولهم.

فقد أول عبد الجبار قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[2] تأويلاً يؤدي إلى إنكار الرؤية ويتفق مع مذهب المعتزلة في نفيها فجعل المراد منها هو: "كلا إنهم عن ثواب ربهم لمحجوبون" مبرراً هذا التأويل بأنه الذي يتفق مع دلالة العقل؛ ولهذا قال:

"... فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل..."[3].

وكذلك يرد القاضي عبد الجبار الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التي لا تتفق مع مذهب المعتزلة وتتعارض مع ما قررته عقولهم.

ولهذا رد الاستدلال بقوله تعالى:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ﴾[4] وقوله: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[5] وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[6].

يقول القاضي عبد الجبار في الجواب عن هذه الآيات والأصل في الجواب عن ذلك، أن نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلا، ...،... .

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٨ - ٧٧٠.

(٢) سورة المطففين، الآية، ١٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٧.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١١١.

(٦) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

وأيضاً فإن صحة السمع تبني على كون القديم – تعالى – عدلاً حكيماً لا يكذب ولا يظلم، وأنتم قد جوزتم على ا لله ما هو أظهر وأعظم، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ ولأنا لم نعرف هذه المسألة، لا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر..."[1].

وكذلك نجد القاضي عبد الجبار إذا وجد آية تتعارض مع مذهب المعتزلة يؤولها حتى تتفق مع ما أدي إليه العقل عندهم ولهذا تأول قوله تعالى: ﴿ولو شاء ا لله ما اقتتلوا﴾ وأنكر أن ا لله شاء أفعال العباد وخلقها، وقد تأولها تأويلاً يتفق مع ما أدى إليه منهج المعتزلة العقلي ومذهبهم في انكار القدر.

يقول القاضي عبد الجبار في معرض جوابه عن هذه الآية:

"... فلابد من تأويل؛ فنتأولها على وجه يوافق دلالة العقل، ونقول إن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر في كتاب ا لله عز وجل، قوله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾[2].

وقال أيضاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[3].

مبيناً على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلهم إلى اختيارهم حتى إن أحسنوا الإختيار بأنفسهم استحقوا من ا لله الكرامة، وإن أساؤوا الاختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً..."[4].

وكذلك رد القاضي عبد الجبار جميع الآيات التي تثبت أن ا لله خالق أفعال العباد؛ لأنها تتعارض مع ما أدى إليه مذهب المعتزلة، وما قررته عقولهم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٥.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٤.

(٣) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٦.

قال:

"... والقوم يتمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة ا لله – تعالى –.

والجواب عنها من طريق الجملة أن نقول: لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ لأن صحة السمع تبني على كونه – تعالى – عدلاً حكيماً لا يظهر المعجزة على الكذابين، وأنتم قد جوزتم ذلك على ا لله – تعالى – فكيف تقع لكم الثقة بكلامه؟ وهلا جوزتم أن يكون كذبا ..."[١].

ونستخلص – من العرض السابق – أن المعتزلة تؤول آيات القرآن الكريم التي تتعارض مع ما أدت إليه عقولهم فإذا وجدوا آية تتعارض مع مذهب المعتزلة فإنهم لا يترددون في دفع حجيتها وتأويلها تأويلاً يخرجها عن ظاهرها حتى تتفق مع مذهبهم، وتتلاءم مع أصولهم.

ولم يتردد المعتزلة في دفع الاحتجاج بالأحاديث التي تصطدم مع عقولهم؛ فإذا وجدوا حديثاً يعارض مذهبهم قدحوا في صحته، وأنكروا حجيته، وقد ضعف القاضي عبد الجبار حديث رسول ا لله ﷺ الذي رواه البخاري بسنده عن جرير بن عبد ا لله قال: "... كنا جلوساً ليلة مع النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة، فقال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها فافعلوا ..."[٢].

فقد أنكر القاضي عبد الجبار صحة هذا الحديث[٣] تارة، وأنكر حجيته بحجة أنه خبر آحاد لا يحتج به في العقائد تارة أخرى.

ولهذا وجدناه يقول:

"... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨١.

(٢) صحيح البخاري "كتاب التفسير: باب قوله تعالى: وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب)" وانظر فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٩٧. حديث رقم ٤٨٥١.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩.

وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات..."[1].

أريد أن انتهي من ذلك كله إلى أن المعتزلة ترددوا في القول بأن هناك تعارضاً بين الأدلة النقلية، والأدلة العقلية، وقد دفعتهم هذه الشبهة إلى التعسف في تأويل آيات القرآن الكريم تأويلاً يخرجها عن ظاهرها المتبادر إلى الذهن.

وأما الحديث فقد أنكروه وقدحوا في متنه وسنده فتارة يضعفون الأحاديث، ويشككون في صحتها وإن كانت في الصحيحين، وتارة يردون الاحتجاج بها بحجة أنها أخبار آحاد لا تفيد اليقين في مطالب العقيدة التي أساسها على الجزم والثبات والقطع واليقين.

وا لله أعلم.

---

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩.

المطلب الثاني:
شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند الأشاعرة

نجد شبهة التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي واضحة في أبهى صورة عند الفخر محمد بن عمر الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ) الذي تأثر بالمعتزلة ومنهجهم العقلي أيما تأثر.

وقد أبرز هذه الشبهة، ووضحها، ودافع عنها في مواضع متفرقة وقد أفقد الفخر الرازي الأدلة النقلية قيمتها، أو يكاد لأنه ذهب إلى أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين لأمور عشرة منها: وجود المعارض العقلي الذي إذا وجد يرجح على الدليل النقلي؛ "... إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة ..."[١].

وقد صور هذه الشبهة بصورة أوسع في كتابه أساس التقديس حيث قال:

"... اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك.

فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.
- وإما أن نبطلهما؛ فيلزم تكذيب النقيضين؛ وهو محال.
- وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.
- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول.

ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول.

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت: أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً. وإنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية:

- إما أن يقال إنها غير صحيحة.
- أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل.

وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى ا لله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات..."[1].

وذكر الرازي أن الدليل يكون بعض مقدماته عقلياً وبعضها نقلياً وهو الأكثر، وقد اختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا؟

فقال قوم إنه لايفيد اليقين البته وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على مقدمات عشر.

فمن شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض العقلي القاطع "... لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل، وعدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم؛ لأن أقصى ما في الباب: أن الإنسان لايعرف ذلك المعارض، وعدم العلم لايفيد العلم بالعدم.

فثبت: أن الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة وكلها ظنية. والموقوف على الظني أولى بأن يكون ظنياً، فالدلائل النقلية ظنية..."[2].

ونجد أن هذه الشبهة يتردد صداها عند بعض الأشاعرة أيضاً فصاحب المواقف يذهب إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأمور منها أنه "... لابد من العلم بعدم

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ص ٢٥٣.

المعارض العقلي. إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما وتقديم النقل على العقل، إبطال للأصل بالفرع. وفيه إبطال للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله، كان مناقضاً لنفسه، فكان باطلاً؛ لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية؛ لأن الفرع لايزيد على الأصل في القوة..."[١].

---

(١) المواقف في علم الكلام – النسخة المجردة –، ص ٤٠.

المطلب الثالث

جوانب التأثير في مسألة التعارض بين الدليل النقلي والعقلي

لقد منح المعتزلة العقل سلطة واسعة، ورفعوا مكانته فوق مكانة النص النقلي، وجعلوا العقل هو القاعدة التي تنطلق منها مجادلاتهم، وعليها ترتكز مبادئهم.

وقد زعمت المعتزلة أن العقل هو أول الأدلة؛ إذ به عرف صحة السمع، وثبوت المرسل، وصدق الرسول. فهو مقدم على سائر الأدلة.

وقد قسّم القاضي عبد الجبار الأدلة فجعل أولها هو: العقل؛ ثم قدمه على القرآن والسنة، والإجماع.!!

قال:

"... أولها العقل؛ لأن به يميز بين الحُسْن والقبح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع...،...،... .

وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط.

أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر !!؛ وليس الأمر كذلك!!؛ لأن الله – تعالى – لم يخاطب إلا أهل العقل..."[1].

وقد رفض المعتزلة الاستدلال بالآيات والأحاديث التي تثبت الرؤية، وتعارض الشبه العقلية التي دفعت المعتزلة إلى إنكار رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم في الدار الآخرة.

وقد قدم المعتزلة الشبه العقلية على النصوص النقلية.

قال عبد الجبار:

"... والأصل في الكلام أن نمنعهم من الإستدلال بالسمع أصلاً؛ لأن الاستدلال بالسمع ينبني على أنه – تعالى – عدل، حكيم، لا يظهر المعجزة على الكذابين، والقوم

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٣٩.

لا يقولون بهذا، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلا..."[١].

وقال:

"... ومما يتعلقون به، أخبار مروية عن النبي – صلى الله عليه وآله –

...،...،... ....

إلى أن قال:

"... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات، ....، ....، ... .

ثم نتناوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل..."[٢].

وقال:

"... وجملة القول في ذلك: أن الأخبار لا تخلو:

– إما أن يعلم صدقها.

– أو يعلم كذبها.

– أو لا يعلم صدقها، ولا يعلم كذبها.

...، ...، ...، وأما مالا يعلم كونه صدقاً، ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد.

وما هذه سبيله: يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه.

– فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا!!.

...، ...، ....، وههنا أصل آخر؛ وهو: أن ما هذا سبيله من الأخبار:

فإنه يجب أن ينظر فيه:

– فإن كان مما طريقه العمل، عمل به إذا ورد بشرائطه.

– وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر:

– فإن كان موافقاً لحجج العقول قُبِلَ، واعتقد موجبه؛ لا لمكانه؛ بل للحجة العقلية.

– وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد !!، ويحكم بأن النبي لم يقله!!.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨ – ٢٧٠.

....، ....، ... هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف.

فأما إذا احتمله، فالواجب أن يتأول..."[(١)].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة ويبدو هذا الأثر واضحاً عند متأخري الأشاعرة كالجويني[(٢)]، والغزالي[(٣)]، والرازي[(٤)] الذين عززوا الناحية العقلية، وعولوا على البراهين العقلية، والمناهج الكلامية؛ بل والفلسفية أحياناً.

قال أبو حامد الغزالي:

"... وَأَنَّى يستتبُّ الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أَوَلاَ يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ ؟!!، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر !!، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟!!.

فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر؟!!.

أَوَلاَ يعلم أن العقل قاصر، وأن مجاله ضيق منحصر؟!!.

هيهات قد خاب على القطع، والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات.

فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والآذاء.

ومثال القرآن: الشمس المنتشرة الضياء.

فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء: المستغني – إذا اسغنى بأحدهما عن الآخر – في غمار الأغبياء.

فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان!!.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٨ – ٧٧٠.

(٢) يراجع: الارشاد، ص ٣ – ١١.

(٣) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣ – ٤.

إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٧ – ٣٠.

(٤) يراجع: أساس التقديس، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

فالعقل مع الشرع نور على نور..."[١]!!.

وقد تجلى هـذا التأثر في أقوى مظاهره عند فخر الدين الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ)، الذي تأثر بمنهج المعتزلة في تقديم العقل على النقل.

بل إن محمد بن عمر الرازي زاد على بدعة المعتزلة، وقدح في الأدلة النقلية بقوادح عشرة منها عدم وجود المعارض العقلي.

وقد أكد على أنه إذا وجد تعارض بين نص نقلي ودليل عقلي فإنه لابد من أمور أربعة:

- إما أن نصدق مقتضى العقل والنقل، وذلك باطل لأنه يلزم منه تصديق النقيضين.

- وإما أن نبطلهما معاً، وهو باطل، لأنه يؤدي إلى رفع النقيضين وهو محال.

- وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

- وإما أن نصدق بالظواهر النقلية ونكذب الأدلة العقلية وذلك باطل؛ لأنه لايمكن معرفة صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمد عليه السلام.

وكذلك، فإنه يلزم من القدح في الدلائل العقلية القطعية أن يكون العقل متهما غير مقبول القول.

ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يؤدي إلى القدح في العقل والنقل معا، وهو باطل.

وإذا كانت جميع الأقسام الأربعة باطلة لم يبق إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية:

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣ - ٤.

- إما أن يقال إنها غير صحيحة.

- أو يقال إنها صحيحة ولكن المراد منها غير ظواهرها.

فحينئذ إما أن نؤول، أو نفوض معناها إلى ا لله[١].

وجعل هذا قانوناً كلياً يرجع إليه في جميع النصوص التي تتعارض مع العقل. ثم زعم أن تلك النصوص الشرعية التي تخالف العقل هي من قبيل المتشابه[٢].

وهذا تقديم للعقل على النقل وهو مذهب المعتزلة.

فنستخلص مما سبق أن الرازي ومن تابعه من الأشاعرة قد تأثروا بمنهج المعتزلة العقلي، وتقديمهم العقل على النقل وبالتالي تأويل النص، واخضاعه حتى يتفق مع العقل بل إن الرازي زاد على المعتزلة عندما ذهب إلى أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، وقدح فيها بعشرة قوادح وبهذا أفقد النصوص النقلية قيمتها، حينما جعلها لا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من تلك القوادح ومنها عدم المعارض العقلي.

وا لله أعلم

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) ينظر: نفس المصدر السابق، ص ٢٢١.

المطلب الرابع
النقـــد

لقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية الـرد على قـول المتكلمـين إذا تعـارضت الأدلـة السمعية والعقلية .....

فبين أن هذه المقدمة فيها تلبيس فإنها مبنية على مقدمات:

– أولها: ثبوت التعارض بين الدليل النقلي والعقلي.

– والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكروه من الأقسام الأربعة.

– والثالثة: بطلان قولهم:

– يلزم تصديق الدليلين معاً.

– يلزم تكذيب الدليلين معاً.

– يلزم تصديق الدليل النقلي.

وهذه المقدمات باطلة.

وتوضيح ذلك بتقديم أصل، وهو أن يقال: إذا تعارض دليلان سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً فالواجب أن يقال: لا يخلو:

– إما أن يكونا قطعيين.

– أو يكونا ظنيين.

– وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما سواء كانا عقليين، أو سمعيين، أو أحدهما عقليا والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء.

لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله؛ ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال؛ بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلابد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً.

ولا جواب عن هذا، إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً، وحينئذ فيقال: هذا – مع كونه باطلاً – فإنه لا ينفع، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً، ولا لكونه أصلاً للسمع، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل.

وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني، لم ينازع عاقل في تقديم القطعي؛ لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد.

وأيضاً، فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات، وتحريم الفواحش والظلم، وتوحيد الصانع، وإثبات المعاد وغير ذلك.

وحينئذ فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلابد من تقديم أحدهما: فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلابد لهم من جواب عن هذا.

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا.

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي[1].

وكذلك فصَّل ما أجمله في الجواب على شبهة التعارض بين الدليل النقلي والعقلي، فقال:

"... إن قوله: إذا تعارض النقل والعقل".

– إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ.

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٧٨ – ٨٠.

– وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً.

– وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقليا.

فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ ..."[1].

كما أجاب – رحمه الله – عن الشبهة التي قال بها الرازي ومن وافقه بقوله:

"... لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة؛ إذ من الممكن أن يقال:

يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم، وإن كانا جميعاً قطعيين، فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم.

فدعوى المدعي: أنه لابد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين – دعوى باطلة؛ بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه...."[2].

ويمضي ابن تيمية في تتبع جميع مقدمات الشبهة التي بسببها قالوا بتقديم الدليل العقلي على النقلي عند التعارض – والرد عليها. فيقول رحمه الله:

"... قوله: "إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل فيكون طعناً فيه" غير مسلم.

وذلك لأن قوله: "إن العقل أصل للنقل" إما أن يريد به: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.

أو أصل في علمنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل، فإن ماهو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علم بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لاينفي ثبوتها في أنفسها، فما أخبر به الصادق

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦ – ٨٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٨٧.

المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه. ومن أرسله ا لله -تعالى - إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن ا لله فا لله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا.

وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه.

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه.

فإن العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ماكان شرطاً في حصول المعلوم كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه.

والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ماكان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية ا لله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزل من عند ا لله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا، أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصاً.

وإما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أراده - فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟.

أما الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل عِلْمٍ عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء

امتنع أن يكون منافياً له فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علما، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له.

وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل؛ فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ.

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل إثبات الصانع، وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك ..."[1].

وقد بسط ابن تيمية الرد على شبهة التعارض بين الدليل العقلي والنقلي في مواضع متفرقة من مؤلفاته[2].

والله أعلم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٨٧ - ٨٩.

(٢) يراجع على سبيل المثال لا الحصر:

درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٢٩٥ وما بعدها.

مجموع الفتاوى ج١٢، ص ٢١٢ - ٢١٣.

مجموع الفتاوى ج١٦، ص ٤٦٣.

وهناك من علماء الإسلام من رد على بدعة المعتزلة والأشاعرة مثل ابن القيم؛ يراجع: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٧٤، ٨٣، ص ١٠٢.

المبحث السابع
خبر الآحاد وحجيته

وتحته تمهيد وأربعة مطالب:

- تمهيد: تعريفه.
- المطلب الأول: رأي المعتزلة في خبر الآحاد، وحكم الاحتجاج به في العقيدة.
- المطلب الثاني: رأي الأشعرية في خبر الآحاد، وحكم الاحتجاج به في العقيدة.
- المطلب الثالث: جوانب التأثير في الاحتجاج بخبر الآحاد.
- المطلب الرابع: النقـــد.

تمهيد

تعريف خبر الآحاد

الخبر: لغة: النبأ، وجمعه أخبار.

واصطلاحاً: فيه ثلاثة أقوال، وهي:

١ – أنه مرادف للحديث؛ أي: معناهما واحد اصطلاحاً.

٢ – أنه مغاير له: فالحديث ماجاء عن النبي ﷺ ، والخبر ماجاء عن غيره.

٣ – أنه أعم من الحديث: بمعنى أن الحديث ماجاء عن النبي ﷺ ، والخبر ماجاء عنه، أو عن غيره[١].

وينقسم الخبر باعتبار وصوله إلينا إلى قسمين:

١ – فإن كان له طرق بلا حصر عدد معين، فهو المتواتر.

٢ – وإن كان له طرق محصورة بعدد معين فهو الآحاد.

ولكلٍّ منهما أقسام.

تعريف الخبر المتواتر:

أ – لغة: هو اسم فاعل مشتقٌ من التواتر، أي التتابع، تقول تواتر المطر، أي: تتابع نزوله.

ب – اصطلاحاً: ما رواه عدد كثير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

بمعنى أن الحديث، أو الخبر المتواتر هو الذي يرويه في كل طبقةٍ من طبقات سَنَدِهِ رواة كثيرون يحكم العقل عادة باستحالة أن يكون أولئك الرواة قد اتفقوا على اختلاق هذا الخبر.

ويتضح من التعريف أن التواتر لا يتحقق في الخبر إلا بشروط أربعة، وهي:

---

(١) شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص ٣.
تيسير مصطلح الحديث، ص ١٥، ١٦.

أ – أن يرويه عدد كثير؛ وقد اختلف في أقل الكثرة على أقوال فقال بعضهم: خمسة. وقال قائلون: أقله عشرون تلقياً من قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾(١).

وقال آخرون: أربعون تلقياً من قوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٢) وقد كانوا أربعين.

وقيل: أقله سبعون، تلقياً من قوله تعالى ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾(٣).

وقال آخرون: ثلاثمائة وثلاثة عشر وهو عدد المحاربين يوم بدر، إذ بهم استقر الدين وظهر.

وقال بعضهم عشرة أشخاص(٤).

ب – أن توجد هذه الكثرة في جميع طبقات السند.

ج – أن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، كأن يكونوا من بلاد مختلفة وأجناس مختلفة، ومذاهب مختلفة، ونحو ذلك.

د – أن يكون مستند خبرهم الحس، كقولهم سمعنا، أو رأينا، أو لمسنا؛ أما إن كان مستند خبرهم العقل، كالقول بحدوث العالم مثلاً، فلا يسمى الخبر حينئذ متواتراً(٥).

خبر الآحاد:

تعريفه:

لغة: الآحاد جمع أحد بمعنى الواحد؛ وخبر الواحد هو: ما يرويه شخص واحد.

اصطلاحاً: هو ما لم يجمع شروط المتواتر(٦).

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٥.

(٤) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج٢، ص ١٧٧؛ شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص ٣؛ المنخول من تعليقات الأصول، ص ٢٤١.

(٥) تيسير مصطلح الحديث، ص ١٩، ٢٠.

(٦) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٢٦.

وينقسم خبر الآحاد – بالنسبة إلى عدد طرقه – إلى أربعة أقسام.
ويقال لكل قسم منها خبر واحد[١].

وتلك الأقسام هي:

١ – المشهور.
٢ – المستفيض.
٣ – العزيز.
٤ – الغريب.

وسأذكر تعريفاً لكل قسم منها.

١ – تعريف المشهور:

لغة: هو اسم مفعول من شهرت الأمر إذا أعلنته، وأظهرته، وسمي بذلك لظهوره.

اصطلاحاً: ما رواه ثلاثة فأكثر – في كل طبقة – مالم يبلغ حد التواتر[٢].

٢ – تعريف المستفيض:

لغة: اسم فاعل من "استفاض" مشتق من فاض الماء، وسمي بذلك لانتشاره.

اصطلاحاً: اختلف في تعريفه على ثلاثة أقوال، وهي:

١ – هو مرادف للمشهور.

٢ – هو أخص منه، لأنه يشترط في المستفيض أن يستوي طرفا اسناده، ولا يشترط ذلك في المشهور.

٣ – هو أعم منه أي عكس القول الثاني[٣].

٣ – تعريف العزيز:

لغة: هو صفة مشبهة من "عـزَّ، يعِزُّ" بالكسر، أي قلَّ، وندر، أو من عز يعز

---

(١) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٦.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥؛ تيسير مصطلح الحديث، ص ٢٣.
(٣) شرح نخبة الفكر، لابن حجر، ص ٥؛ تيسير مصطلح الحديث، ص ٢٣.

بالفتح أي قوي واشتد، وسمي بذلك: إما لقلة وجوده وندرته. وإما: لقوته بمجيئه من طريق آخر.

اصطلاحاً: أن لا يقل رواته عن اثنين في جميع طبقات السند بمعنى أن لا يوجد في طبقة من طبقات السند أقل من اثنين ، أما إن وجد في بعض طبقات السند ثلاثة فأكثر فلا يضر، بشرط أن تبقى ولو طبقة واحدة فيها اثنان، لأن العبرة لأقل طبقة من طبقات السند[١].

٤ - تعريف الغريب:

لغة: هو صفة مشبهة بمعنى المنفرد، أو البعيد عن أقاربه.

اصطلاحاً: هو ما ينفرد بروايته راوٍ واحد[٢]؛ بمعنى أنه الحديث الذي يستقل بروايته شخص واحد، إما في كل طبقة من طبقات السند، أو في بعض طبقات السند ولو في طبقة واحدة، ولا تضر الزيادة عن واحد في باقي طبقات السند؛ لأن العبرة للأقل[٣].

وا لله أعلم.

---

(١) يراجع: شرح نخبة الفكر، ص ٥؛ نخبة الفكر مع شرحها نزهة النظر، ص ٢١ - ٢٤؛ تيسير مصطلح الحديث، ص ٢٦، ٢٧.

(٢) يراجع: شرح نخبة الفكر، ص ٥؛ نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٢٨؛ تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص ٢٨، ٢٩.

(٣) يراجع: نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٢٨.
شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر، ص ٦. تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص ١٩ - ٣١.

المطلب الأول

رأي المعتزلة في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة

ترى المعتزلة أن خبر الآحاد لا يقبل الاحتجاج به في جانب الاعتقادات، ولا يفيد العلم.

والمعتزلة لاتحتج بخبر الآحاد في العقائد لذاته؛ إلا إذا وافق دلالة العقول، أو كان العقل لايمنع موجبه، فيقبل مدلوله لدلالة العقل عليه فحسب.

وتفصيل مذهب المعتزلة في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد المتعلق بمسألة عقديه على النحو التالي:

– إن كانت تلك المسألة مما يدل عليها العقل ويؤيدها، قبل الخبر واعتقد موجبه لمكان الدليل العقلي، وليس من أجل الخبر.

– وإن خالف الخبر الدليل العقلي لم يقبل موجبه؛ بل يجب تأويله حينئذ – إن قبل التأويل – وإلا أنكروه، وجزموا بأن النبي ﷺ لم يقله.

وترى المعتزلة أن خبر الآحاد المتضمن للعلم إن كان موافقا للعقل فيجوز أن يكون النبي – عليه الصلاة والسلام – قاله.

– وإن كان مخالفاً للعقل فإن أمكن تأويله بلا تعسف فيجوز أن يكون النبي قاله.

– وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف فيحكم بأن النبي لم يقله، وأنه كذب عليه وحينئذ يرده.

وترى المعتزلة أن العقل هو الطريق إلى العلم بما تضمنه الخبر فإن كان الخبر موافقاً لمقتضى العقل قبل وإن لم يكن موافقاً فمراد النبي ﷺ به خلاف ظاهره، فيحمل على المجاز حتى يوافق دليل العقل.

يقول القاضي عبد الجبار:

"... وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا ..."[١].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٩.

وقال أبوالحسين البصري:

"... قال أكثر الناس: إنه لايقتضي العلم..."[١].

وقال – أيضاً:

"... اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعاً عن النبي ﷺ ، أو لا تتضمن ذلك.

والأول: إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد.

أو لم نتعبد فيه بالعلم؛ بل بالعمل فيقبل فيه خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه..."[٢].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... وههنا أصل آخر، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل، عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجبه، لا لمكانه؛ بل للحجة العقلية.

– وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد، ويحكم بأن النبي لم يقله؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول، وتفصيل هذه الجملة موضعه أصول الفقه..."[٣].

وقد طبق هذا المنهج عندما تحدث عن رؤية الله – عز وجل – حيث قال عن حديث الرؤية:

"... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبرا من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم ومسألتنا طريقها القطع والثبات..."[٤].

وكذلك عقب على الحديث الذي رواه الإمام أحمد بسنده عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار قال يقول الله تبارك

---

(١) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٦٦.

(٢) المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٥٧٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

وتعالى من كان في قلبه مثقال حبة خردل من ايمان فأخرجوه، قال: فيخرجون قد امتحشوا وعادوا فحما فيلقون في نهر يقال له نهر الحياة فينبتون فيه كما تنبت الحبة في حميل السيل، فقال رسول ا لله ألم تروا أنها تنبت صفراء ملتوية..."[١].

قال القاضي عبد الجبار:

"... وجوابنا أن هذا الخبر لم تثبت صحته، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يمكن الاحتجاج به..."[٢].

ويقول أبو الحسين البصري:

"... وأما الأخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها، فهي أخبار الآحاد التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها.

وهي ضربان:

– منها ما تتضمن عملاً ...،...، ...

– وأما المتضمنة للعلم، فمنها ما يوافق مقتضى العقل، ومنها ما لا يوافقه.

فالأول: يجوز أن يكون النبي ﷺ قاله.

والثاني: إن أمكن تأويله من غير تعسف، يجوز أن يكون قاله.

– وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف: لم يجز أن يكون قاله على ذلك الحد. وإنما يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير..."[٣].

ويقول أبوالحسين البصري:

"... إن العقل طريقنا إلى العلم بما تضمنه الخبر. وإن كان ظاهر الخبر بخلاف مقتضى العقل، فمراد النبي – عليه السلام – به خلاف ظاهره. فإذا شافه به الواحد، فقد تعبده أن يتأوله، ويحمله على المجاز، حتى يوافق دليل العقل. وليس يجب أن يتعبد

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده، ج٣، ص ٥٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧٢، ثم يراجع: ص ٦٩٠.

(٣) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٤٩ – ٥٥٠.

غيره بذلك الخبر، إلا أن يروي له. فيلزمه أن يعلم أن النبي – عليه السلام – إن كان قاله، فمراده المجاز الموافق لدليل العقل، وأنه لم يرد ظاهره وهذا ليس بموقوف على أن يعلم أن النبي – عليه السلام – قاله، فيلزم أن يجعل له طريق إلى العلم بأن النبي عليه السلام قاله..."[١].

(١) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠٢٨.

المطلب الثاني

رأي الأشعرية في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة

إذا رجعنا إلى مصادر المذهب الأشعري نجد أنهم اختلفوا في حكم الاحتجاج بخبر الواحد على قولين:

الأول: أنه لايوجب العلم؛ ولكن يوجب العمل، وقد ذهب إلى هذا القول القاضي أبوبكر الباقلاني، وعبد القاهر البغدادي، والجويني، وأبوحامد الغزالي، والرازي، وهو أحد قولي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٠٨هـ - ٧٥٦هـ).

القول الثاني: أنه إذا احتفّت به القرائن فإنه يفيد العلم، وقد ذهب إلى هذا القول: إمام الحرمين الجويني - في أحد قوليه - والإيجي في أحد قوليه، وسعد الدين التفتازاني.

القول الأول:

قال القاضي أبوبكر الباقلاني:

"... إن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد على الواحد. وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولاً؛ ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ماهو أقوى منه على حد ما نذهب إليه مما ليس هذا موضع ذكره ..."(١).

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم..."(٢).

وقال الجويني:

"... ذهبت الحشوية من الحنابلة، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل

---

(١) التمهيد، ص ٣٨٦.

(٢) أصول الدين، ص ١٢، ثم راجع: ص ٢٠٤.

يوجب العلم، وهذا خزيٌ لا يخفى مدركه على ذي لب..."[1].

ويرى إمام الحرمين في كتابيه الشامل والبرهان أن تلقي الأمة للخبر بالقبول لايعد قرينة توجب القطع بصحته، وبالتالي فإنه لا يعتبره مفيداً للعلم.

قال:

"... إن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته..."[2].

ويقول:

"... والصحيح في ذلك طريقة القاضي، فإن الحديث وإن رواه الأثبات، ونقله الثقات فلم يجمع أهل الصنعة على صحته على معنى أنه منقول عن الرسول ﷺ قطعاً..."[3].

ويذهب في كتابه البرهان إلى عدم الاحتجاج بخبر الآحاد مطلقاً في الأمور القطعية، ومنها العقائد، حتى ولو كان الحكم مما يجوزه العقل.

يؤكد ذلك رفضه الاحتجاج على حجية الإجماع بحديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة"[4]؛ لأنه من أخبار الآحاد فلا يحتج به في القطعيات.

---

(١) البرهان، ج١، ص ٦٠٦.

(٢) الشامل في أصول الدين، ص ٥٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٧ - ٥٥٨.

(٤) رواه ابن ماجه (كتاب الفتن: باب السواد الأعظم) ج٢، ص ١٣٠٣، حديث رقم ٣٩٥٠.
وقد رواه ابن ماجه بهذا اللفظ:
عن أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:
"إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم".
وقد ضعفه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني - حفظه الله -؛ حيث قال:
"... ضعيف جداً: دون الجملة الأولى فهي صحيحة".
ضعيف سنن ابن ماجه، ص ٣٢١ ح ٧٨٨ - ٤٠٢١؛ ثم يراجع: مشكاة المصابيح - تحقيق الألباني، ج ١، ص ٦١، ٦٢. ح (١٧٣ و ١٧٤)؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة ح ٢٨٩٦.
وبهذا يظهر جهل المعتزلة بالحديث، وعلومه؛ فهذا الحديث لا يقبل لضعفه؛ لا، لأنه خبر آحاد؛ وإن كان دليل الإجماع يستمد من أدلة أخرى؛ وليس من هذا الحديث.

قال: "... فلست أرى للتمسك بذلك وجها؛ لأنه من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات، وقد تكرر هذا مراراً..."(١).

مع أنه يقول بحجية الإجماع؛ إلا أنه يرفض إثبات تلك الحجية بخبر الآحاد.

ويرتضي ما قرره القاضي أبوبكر الباقلاني من أن تلقي الأمة للخبر بالقبول لا يعتبر قرينة موجبة لصدقه.

قال:

"... قال القاضي: لا يحكم بصدقه، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً، فإن تصحيح الأئمة للخبر مجرى على حكم الظاهر فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرهما مما يرعاه المحدثون، فإنهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذاً للقطع بالصدق والحالة هذه..."(٢).

ونتيجة لذلك فهو يرى أنه لا يحتج بخبر الآحاد في إثبات العقائد التي تخالف الدليل العقلي عنده، وإن كان يحتج به في باب العمل بالأحكام.

وقد ترتب على قول إمام الحرمين بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم بنفسه عدم احتجاجه بأخبار الآحاد في مسائل العقيدة التي يزعم أنها مخالفة للعقل؛ لأنها لا تفيد العلم.

ولهذا نجده في باب الصفات الخبرية يرد على من يسميهم الحشوية، وينفي تلك الصفات ثم يعرض عن الأحاديث الواردة بشأنها؛ بحجة أنها أخبار احاد لا تفيد العلم، ولا يثبت بها عقيدة.

قال:

"... وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكنا نومئ إلى تأويل ما دوّن منها في الصحاح، فمنها حديث النزول..."(٣).

---

(١) البرهان، ج١، ص ٦٧٨.

(٢) البرهان، ج ١، ص ٥٨٥.

(٣) الارشاد، ص ١٦١.

وكذلك يرى في كتابه الشامل أنه لايلزمه تأويل كل أحاديث الآحاد، ولكنه يتبرع بتأويل أحاديث الصفات تسامحاً على حد قوله.

قال:

"... وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلقٍ، كيف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله، إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً لأوجب العلم..."[١].

وبعد أن ذكر حديث النزول قال:

"... وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها في القطعيات..."[٢].

ولم يكن رفضه للاحتجاج بحديث الآحاد في باب الصفات فقط، بل سلك هذا المنهج في مسائل أخرى من مسائل العقيدة، ففي مقام رده على أهل السنة والجماعة الذين يرون أن العمل داخل في مسمى الايمان وجزء منه – ذكر بعضاً من حججهم، ثم بين أن الحديث الذي يستدلون به هو من قبيل خبر الآحاد، وكأنه يقول إن ذلك الحديث لا يحتج به في مسائل العقيدة.

قال:

"... وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ: الإيمان بضع وتسعون خصلة، أولها شهادة أن لا إله إلا الله، وآخرها إماطة الأذى عن الطريق..."[٣] ....،....،....، وأما الحديث فهو من الآحاد، ثم هو مؤول والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه، أو كان منه بسبب..."[٤].

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ٥٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٧.

(٣) الارشاد، ص ٣٩٨ – ٣٩٩.

(٤) روى البخاري بسنده، عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ، قال: "الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان".

صحيح البخاري (كتاب الإيمان، باب : أمور الإيمان) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ج١، ص ٥١.

=

وفي مقام الرد على الشيعة الإمامية الإثنا عشرية الذين زعموا أن النبي ﷺ نص على إمامة علي بن أبي طالب مستدلين بقوله ﷺ: "أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومن كنت مولاه فعلي مولاه"(١).

وجدناه يقول:

"... ومن الإمامية من استشعر الخزي وأيس من إدعاء النص القاطع الذي لا يحتمل التأويل، وتشبث بأخبار نقلها آحاد غير أثبات منها ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ومن كنت مولاه فعلي مولاه".

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، ثم هو منكر؛ للإحتمالات، إذ المولى من الأسماء المشتركة..."(٢).

ونستخلص – مما سبق – أن إمام الحرمين في كتابيه الإرشاد والشامل لا يحتج بخبر الآحاد في إثبات العقائد المخالفة للعقل – على حد زعمه – بناء على أصله أن خبر

= روى مسلم بسنده عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ : "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان صحيح مسلم (كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها، وأدناها، وفضيلة الحياء).
صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الإيمان: باب بيان عدد شعب الإيمان) ج٢، ص ٦.
وبهذا يعرف أن رواية (بضع وتسعون) التي أوردها الجويني غير معروفة !!.

(١) روى ابن ماجه في سننه عن البراء بن عازب أن النبي ﷺ قال: "ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟" قالوا: بلى، قال: ألست أولى بكل مؤمن من نفسه؟" قالوا: بلى. قال: "فهذا ولي من أنا مولاه. اللهم وال من ولاه ، اللهم عاد من عاداه...".
سنن ابن ماجه، (المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله، فضل علي بن أبي طالب)، ج١، ص ٤١. وفي الزوائد اسناده ضعيف.
وروى ابن ماجه حديثاً آخر عن سعد بن أبي وقاص قال: ...،....،...، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من كنت مولاه فعلي مولاه" ج١، ص ٤٥.
وروى الترمذي بسنده عن أبي سريحه أو زيد بن أرقم عن النبي ﷺ قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه" قال أبوعيسى هذا حديث حسن صحيح.
صحيح الترمذي بشرح ابن العربي (أبواب المناقب، مناقب علي بن أبي طالب)، ج١٣، ص ١٦٥.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٤٢١، ٤٢٢.

الآحاد لا يفيد العلم بنفسه؛ ثم لمخالفته لمدلول العقل على حد قوله.

أما إذا كان مضمون الحديث ليس مستحيلاً عقلاً فلا يقطع بمضمونه ولكن يقبل دلالته على سبيل غلبة الظن.

قال:

"... وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته؛ وإن لم يكن قاطعاً..."(١).

أما إذا كان مضمون الحديث مخالفاً لقضية العقل، فإن إمام الحرمين يرده، بحجة أن الشرع لا يخالف العقل.

وهنا يقول:

"... وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً؛ فإن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به..."(٢).

ويرى أبوحامد الغزالي أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يحتج به في إثبات العقائد.

قال:

"... خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة، فإنا لا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين، وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل؛ إذ يسمى الظن علماً..."(٣).

---

(١) الإرشاد، ص ٣٥٩.

(٢) الإرشاد، ص ٣٦٠.

(٣) المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص ١٤٥.

ويقول:

"وذهب بعض المحدثين أنه – أي خبر الواحد – يفيد العلم، وهذا محال..."[١].

ويصرح الرازي بأن خبر الواحد لا يفيد العلم في العقائد لأنه ظني الثبوت.

قال:

"... أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله – تعالى – فغير جائز؛ ويدل عليه وجوه:

الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة. فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله – تعالى – وصفاته؛ وإنما قلنا: إنها مظنونة وذلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين..."[٢].

ويقول:

"... واعلم أن هذا الباب كثير الكلام، إلا أن القدر الذي أوردناه كاف في بيان أنه لايجوز التمسك في أصول الدين بأخبار الآحاد..."[٣].

وذهب الإيجي – في أحد قوليه – إلى أن خبر الآحاد لا يفيد العلم؛ لأنه لا يخرج عن كونه ظنياً[٤]، ولما كان خبر الآحاد ظنياً، فإنه لا يعارض القواطع[٥].

القول الثاني من أقوال الأشاعرة:

هو أن خبر الآحاد إذا احتفت به القرائن فإنه يفيد العلم، وقد ذهب إلى هذا القول الجويني في أحد قوليه، واختاره الإيجي في أحد قوليه، وهو قول سعد الدين التفتازاني.

وإليك أقوالهم:

يرى إمام الحرمين أن الخبر إذا احتفت به القرائن ومنها تلقي الأمة له بالقبول – فإنه يفيد العلم؛ لا بنفسه؛ ولكن بمقتضى القرائن التي احتفت به.

---

(١) المنخول من تعليقات الأصول، ص ٢٥٢.

(٢) أساس التقديس، ص ٢١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٤) المواقف في علم الكلام، ص ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

قال الجويني:

"... كل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه، إلا أن يقترن به مايوجب تصديقه مثل: أن يوافق دليلاً عقلياً، أو تؤيده معجزة، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه، وكذلك إذا تلقت الأمة خبراً بالقبول وأجمعوا على صدقه، فنعلم صدقه.

فإن فقد ما ذكرناه – ولم يكن الخبر متواتراً – فهو المسمى خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين، وإن نقله جمع ..."[١].

وكذلك يذهب إمام الحرمين الجويني – في كتابه البرهان – إلى أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن فإنه يفيد العلم.

قال: "... لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعد معدود، ولكن إذا أثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به، فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات حاسراً رأسه، شاقاً جيبه، حافياً، وهو يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده، وشهدت الجنازة، ورئي الغسال مشمراً يدخل ويخرج: فهذه القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وَجِنَّةٌ ..."[٢].

قال الإيجي:

"... إنه يفيد العلم عند إنضمام القرائن فقط – وهو المختار ....،....،....

ففي المختار دعوتان:

– إحداهما: أنه يفيد العلم عند القرائن.

– وثانيهما: أنه لا يفيده بدون القرائن..."[٣].

وذكر سعد الدين التفتازاني الخلاف في خبر الواحد، ثم تردد قوله فيه: فبين أن الأكثرين قد ذهبوا إلى أنه لا يفيد العلم لا بقرينة، ولا بغير قرينة.

ثم عاد فرجح أنه إذا احتفت به القرائن، فإنه يفيد العلم.

---

(١) الإرشاد، ص ٤١٦، ٤١٧.

(٢) البرهان، ج ١، ص ٥٧٦.

(٣) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ج٢، ص ٥٥ – ٥٦.

قال:

"... قد اختلف في خبر الواحد العدل، هل يفيد العلم، أو لا؛ والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن، وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة ....،....،...

فهاهنا مقامان:

– أحدهما: أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة، ....، ....، ...

– الثاني: حصول العلم فيه بالقرائن، ولنا فيه أنه لو أخبر ملك بموت ولد مشرف على الموت، وانضم إليه القرائن من صراخ وجنازة، وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله، ....،....،... فإنا نقطع بصحة ذلك الخبر، ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضرورياً لا يتطرق إليه الشك.

واعترض عليه بأن العلم ثمة لا يحصل بالخبر؛ بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل، ووجل الوجل، وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها.

والجواب: أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن؛ إذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر..."(١).

هذا هو القول الثاني من أقوال الأشاعرة في خبر الآحاد وهو أنه يفيد العلم بالقرائن.

ولكن عند التأمل ومراجعة كتب العقائد الأشعرية يتبين أن الخلاف لفظي وأن كلا الطائفتين لا تقبل أحاديث الآحاد في إثبات العقائد.

فإن قيد الجويني إفادة حديث الآحاد العلم بتلقي الأمة له بالقبول والإجماع على صدقه مما يتعذر وجوده فكان خلافهم – إذن – لفظياً.

ثم إنا لم نجد في كتبهم عقائد أثبتوها بشيء من أحاديث الآحاد؛ وا لله أعلم.

---

(١) حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد للمنتهى – مختصر ابن الحاجب، ج٢، ص ٥٥ – ٥٦.

المطلب الثالث
جوانب التأثير في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة

بعد أن أوردنا أقوال المعتزلة والأشاعرة في المطلبين السابقين نشير هنا إلى مدى تأثير المعتزلة في الأشاعرة.

أولاً: المعتزلة:

ترى المعتزلة أن خبر الآحاد لا يقبل الاحتجاج به في جانب الإعتقادات، ولا يفيد العلم.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذبا، فهو كأخبار الآحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقه الإعتقادات فلا ..."[(١)].

وقال أبوالحسين البصري:

"... قال أكثر الناس: إنه لا يقتضي العلم ..."[(٢)].

وقال – أيضاً –:

"... اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعاً عن النبي ﷺ أو لا تتضمن ذلك.

– والأول: إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد.

أو لم نتعبد فيه بالعلم؛ بل بالعمل فيقبل فيه خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه..."[(٣)].

ثانياً: الأشاعرة:

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة عندما قرروا أن خبر الواحد إذا ورد بشرائطه فإنه يجوز العمل به، والتعبد به في جانب العبادات.

أما في جانب الاعتقادات فلا يقبل الاحتجاج به، ولا يفيد العلم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٩.

(٢) المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٥٦٦.

(٣) المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٥٧٠.

قال القاضي أبوبكر الباقلاني:

"... إن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد على الواحد. وهذا الخبر لايوجب العلم على ما وصفناه أولا؛ ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب إليه مما ليس هذا موضع ذكره..."[١].

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم..."[٢].

ويقول أيضاً:

"... أخبار الآحاد توجب العمل بها دون العلم بشروط، منها: اتصال الإسناد، ومنها عدالة الرواة، ومنها جواز صحة متن الخبر من طريق العقل من غير استحالة..."[٣].

وقال الجويني:

"... ذهبت الحشوية من الحنابلة، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم، وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب ..."[٤].

وقال الجويني – أيضاً :

"... وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكنا نومىء إلى تأويل ما دوّن منها في الصحاح، فمنها حديث النزول..."[٥].

ونتيجة لذلك فهو يرى: أنه لا يحتج بخبر الآحاد في إثبات العقائد التي تخالف

---

(١) التمهيد، ص ٣٨٦.

(٢) أصول الدين، ص ١٢.

(٣) أصول الدين، ص ٢٠٤.

(٤) البرهان، ج١، ص ٦٠٦.

(٥) الارشاد، ص ١٦١.

الدليل العقلي – عنده – وإن كان يحتج به في باب العمل بالأحكام.

وقال أبوحامد الغزالي:

"... خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة، فإنا لا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين، وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل؛ إذ يسمى الظن علماً..."[١].

ويقول:

"وذهب بعض المحدثين أنه – أي خبر الواحد – يفيد العلم، وهذا محال..."[٢].

وقال الرازي:

"... أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله – تعالى – فغير جائز، ويدل عليه وجوه:

– الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة. فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله – تعالى – وصفاته؛ وإنما قلنا: إنها مظنونة وذلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين..."[٣].

ويمضي الإيجي في نفس الإتجاه متأثراً بالمعتزلة ومتبعاً أثر من سبقه من الأشاعرة حيث يذهب إلى أن خبر الآحاد لا يخرج عن كونه ظنياً[٤]؛ وبالتالي فلا يجوز أن يعارض القواطع[٥] العقلية.

وإن كان في بعض كتبه اختار قولاً آخر، وهو أنه يفيد العلم عند انضمام القرائن.

---

(١) المستصفى من علم الأصول، ج١، ص ١٤٥.

(٢) المنخول من تعليقات الأصول، ص ٢٥٢.

(٣) أساس التقديس، ص ٢١٥.

ثم راجع: المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٤) المواقف في علم الكلام، ص ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

قال:

"... إنه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط – وهو المختار ....،....،... .

ففي المختار دعوتان:

– إحداهما: إنه يفيد العلم عند القرائن.

– وثانيهما: أنه لا يفيده بدون القرائن..."[١].

وأما سعد الدين التفتازاني فقد ذكر الخلاف في خبر الواحد ثم تردد قوله فيه فبين أن الأكثرين قد ذهبوا إلى أنه لا يفيد العلم لا بقرينة، ولا بغير قرينة.

ثم عاد فرجح أنه إذا احتفت به القرائن، فإنه يفيد العلم.

قال:

"... قد اختلف في خبر الواحد العدل، هل يفيد العلم أو لا؛ والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن، ....،....،.... فههنا مقامان:

– أحدهما: أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة، ... .

– الثاني: حصول العلم فيه بالقرائن، ... ، ... ، ..."[٢].

وهكذا يتجلى لنا أن بعض الأشاعرة قد تأثر بمذهب المعتزلة – في عدم الإحتجاج بأخبار الآحاد في العقيدة ثم ذهبوا إلى أنها لا تفيد العلم في المسائل القطعية لكونها ظنية.

وقد ترتب على ذلك عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد التي زعموا أنها مخالفة للعقل، ثم ردوا كثيراً من العقائد بحجة أن أدلتها من قبيل أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم ولا يحتج بها في المسائل القطعية.

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٥٥ – ٥٦.

(٢) حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد للمنتهى – مختصر ابن الحاجب، ج٢، ص ٥٥ – ٥٦.

المطلب الرابع
النقد

رأينا – فيما سبق – أن المعتزلة وبعض الأشاعرة قد ذهبوا إلى رد خبر الآحاد، وعدم الاحتجاج به في العقائد، وزعموا أنه لا يفيد العلم ولا تثبت به عقيدة؛ لأنه ظني الثبوت، فلا يحتج بالظني على القطعي، "... فسدوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول وأحالوا الناس على قضايا وهمية، ومقدمات خيالية، سموها قواطع عقلية، وبراهين يقينية[١] وهي في التحقيق ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[٢].

وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الحديث إذا ثبتت صحته برواية الثقات، ووصل إلينا بطريق صحيح، فإنه يجب الإيمان به، وتصديقه، سواء كان خبراً متواتراً أو آحاداً، وأنه يوجب العلم اليقيني، وتثبت به العقائد، وهذا هو مذهب علماء السلف، وأهل الحديث، أخذاً من أمر ا لله تعالى للمؤمنين بقوله سبحانه:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٣].

وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾[٤].

قال ابن حجر – رحمه ا لله –:

"... وقد شاع فاشياً عمل الصحابة والتابعين بخبر الواحد من غير نكير فاقتضى الاتفاق منهم على القبول..."[٥].

وقال ابن أبي العز الحنفي:

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٨.

(٢) سورة النور، الآية، ٣٩.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٣٢.

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص ٢٣٤.

"... وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، عملاً بـه وتصديقاً لـه – يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر. ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع ..."(١).

وسأل رجل الإمام الشافعي – رحمه الله – عن مسألة، فقال: قضى فيها رسول الله ﷺ كذا وكذا،

– فقال رجل للشافعي: ما تقول أنت؟.

– فقال: سبحان الله! تراني في كنيسة! تراني في بيعة! تراني على وسطي زنار؟! أقول لك: قضى رسول الله ﷺ وأنت تقول ما تقول أنت؟!"(٢).

وقال الشافعي – أيضاً –: "... متى رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب..."(٣).

فلم يفرق بين خبر الواحد والخبر المتواتر، ولم يفرق بين ما كان أخباراً بعقيدة، وما كان إخباراً بأمر عملي، فالأساس الذي يقوم عليه الأمر هو صحة الحديث.

وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن خبر الآحاد إذا صح، وتلقته الأمة بالقبول(٤) فإنه يفيد العلم، ويثبت به عقيدة وهذا هو رأي جمهور العلماء من أتباع المذاهب الأربعة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفرائيني وابن فورك..."(٥).

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٩ – ٤٠٠.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص ٤٩٩.
شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٩.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٥٠.

(٤) مثل الأحاديث التي وردت في صحيح البخاري ومسلم؛ فإن الأمة قد تلقتها بالقبول، وحكمت بصحتها.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ٤١.

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر بقوله:

"... وأيضاً فالخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقاً له، أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف..."[١].

وقد وضح شيخ الإسلام أن السبب الذي جعل خبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول يفيد العلم هو: إجماع أهل الحديث على الحكم بصدقه، وإجماعهم معصوم على الخطأ شأنهم في ذلك شأن إجماع الفقهاء على الأحكام في وجوب قبول ما يجمعون عليه. قال:

"... فإنه "أي خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول" وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن؛ لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم مستندين في ذلك إلى ظاهر، أو قياس أو خبر واحد؛ فإن ذلك الحكم يصير قطعياً عند الجمهور وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعي؛ لأن الإجماع معصوم، فأهل العلم بالأحكام الشرعية لا يجمعون على تحليل حرام، ولا تحريم حلال كذلك أهل العلم بالحديث لا يجمعون على التصديق بكذب ولا التكذيب بصدق. وتارة يكون علم أحدهم لقرائن تحتف بالأخبار توجب لهم العلم، ومن علم ما علموه حصل له من العلم ما حصل لهم..."[٢].

وقال ابن القيم:

"... ومن هذا إخبار الصحابة بعضهم بعضاً فإنهم كانوا يجزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله ﷺ خبرك، خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتواتر، ....،.......، ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكون فيما يخبر به أبوبكر الصديق عن رسول الله ﷺ ولا عمر، ولا عثمان، ولا علي، ولا عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت وعبد الله بن عمر وأمثالهم من الصحابة، بل كانوا لا يشكون في خبر أبي

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٤١.

هريرة مع تفرده بكثير من الحديث، ولم يقل له أحد منهم يوماً واحداً من الدهر: خبرك خبر واحد لا يفيد العلم، وكان حديث رسول الله ﷺ أجل في صدورهم من أن يقابل بذلك، وكان المخبر لهم أجل في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقولوا له مثل ذلك.

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله ﷺ في الصفات تلقاه بالقبول، واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين كما اعتقد رؤية الرب، وتكليمه، ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة، وضحكه وفرحه وإمساك سمواته على إصبع من أصابع يده، وإثبات القدم له.

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله ﷺ أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق، ولم يرتب فيها، ....، ....، ومن له أدنى إلمام بالسنة والتفات إليها يعلم ذلك ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع.

فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم.

فممن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة، وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم..."[1].

الأدلة من القرآن والسنة على أن خبر الواحد حجة:

الأدلة التي توجب قبول خبر الواحد، والأخذ به كثيرة وقد ورد بها الكتاب والسنة.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

أولاً: الأدلة من القرآن:

١ – قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١].

فهذه الآية تحث المؤمنين على التفقه في الدين؛ لينذروا قومهم إذا رجعو إليهم، ولفظ الطائفة يتناول الواحد فما فوقه، ولا يختص بعدد معين، وهو منقول عن ابن عباس وغيره[٢].

قال الإمام البخاري: ويسمى الرجل طائفة لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[٣] فلو اقتتل رجلان دخلا في معنى الآية"[٤].

٢ – قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٥]، وقرأ ابن مسعود فتثبتوا، والتثبت والتبين متقاربان وهما طلب الثبات والبيان والتعرف[٦].

وهذا يدل على الجزم والقطع بقبول خبر الواحد الثقة، وأنه لا يحتاج إلى التثبت؛ لعدم دخوله في الفاسق، ولو كان خبره لا يفيد العلم، لأمر بالتثبت مطلقاً حتى يحصل العلم[٧].

قال ابن القيم:

"... وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد أنه لا يحتاج إلى التثبت، ولو كان خبره لا يفيد العلم، لأمر بالتثبت؛ حتى يحصل العلم.

ومما يدل عليه – أيضاً – أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول ا لله ﷺ كذا وفعل كذا، وأمر بكذا ونهى عن كذا. وهذا معلوم في كلامهم

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.
(٢) فتح الباري (كتاب أخبار الآحاد، باب ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق)، ج١٣، ص ٢٣٤.
(٣) سورة الحجرات، الآية ٩.
(٤) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٣١.
(٥) سورة الحجرات، الآية ٦.
(٦) الكشاف، ج٤، ص ٨.
(٧) ينظر: وجوب الأخذ بحديث الأحاد في العقيدة، ص ٧.

بالضرورة..."[1].

٣ – قال تعالى:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[2].

قال الإمام ابن القيم:

"... ووجه الاستدلال أنه أمر أن يرد ما تنازع فيه المسلمون إلى ا لله ورسوله، والرد إلى ا لله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى رسوله هو الرد إليه في حياته وإلي سنته بعد وفاته. فلولا أن المردود إليه يفيد العلم، وفصل النزاع، لم يكن في الرد إليه فائدة؛ إذ كيف يرد حكم المتنازع فيه إلى ما لا يفيد علماً ألبته ولا يدرى حق هو أم باطل؟ وهذا برهان قاطع بحمد ا لله ..."[3].

ثانياً: الأدلة من السنة:

١ – لقد كان الرسول ﷺ يبعث رسله إلى الملوك آحاداً، ويبعث كتبه مع الآحاد، وكذلك أمراؤه على البلدان كانوا آحاداً، فيرجع الناس إليهم، ويسألونهم عن الأحكام الإعتقادية والعملية، ومن ذلك أنه بعث أبا عبيدة عامر بن الجراح – رضي ا لله عنه – إلى أهل نجران.

روى البخاري في صحيحه بسنده عن حذيفة أن النبي ﷺ قال لأهل نجران: لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حق أمين، فاستشرف لها أصحاب النبي ﷺ فبعث أبا عبيدة..."[4].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٧٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٨١.

(٤) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٣٢.

كما بعث معاذا بن جبل إلى اليمن، روى البخاري بسنده عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: "قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ... الحديث"[1].

كما بعث دحية الكلبي – رضي الله عنه – بكتاب إلى عظيم بصرى ولهذا عقد البخاري باباً فقال: باب ماكان يبعث النبي ﷺ من الأمراء والرسل واحداً بعد واحد. وقال ابن عباس: بعث النبي ﷺ دحية الكلبي بكتابه إلى عظيم بُصْرَى أن يدفعه إلى قيصر..."[2].

٢ – وروى البخاري بسنده عن أبي قلابة، قال حدثنا مالك بن الحويرث قال: أتينا النبي ﷺ ونحن شببة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، وكان رسول الله ﷺ رقيقاً، فلما ظن أنا قد اشتهينا أهلنا – أو قد اشتقنا – سألنا عمن تركنا بعدنا فأخبرناه قال: ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم، وعلموهم، ومروهم وذكر أشياء أحفظها ولا أحفظها – وصلوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم..."[3].

٣ – وروى البخاري بسنده عن عبد الله بن عمر قال: بينا الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة..."[4].

---

(١) صحيح البخاري (كتاب الزكاة، باب: أخذ الصدقة من الأغنياء، وترد في الفقراء حيث كانوا)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٣، ص ٣٥٧.

(٢) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ماكان يبعث النبي من الأمراء، والرسل واحداً بعد واحد) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص ٢٤١.

(٣) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٣١.

(٤) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق) ح/ ٧٢٥١؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٢٣٢.

ولا يقال: إن هذا الحديث في حكم عملي؛ لأن العمل بهذا الحكم مبني على اعتقاد صحة الخبر.

٤ – وروى البخاري بسنده عن عمر – رضي الله عنه – قال: وكان رجل من الأنصار إذا غاب عن رسول الله ﷺ وشهدته أتيته بما يكون من رسول الله ﷺ وإذا غبت عن رسول الله ﷺ وشهد أتاني بما يكون من رسول الله ﷺ[١].

فهذا الحديث يدل على أن الصحابة – رضي الله عنهم – كان الواحد منهم يكتفي بخبر الواحد في أمور دينه سواء ما كان منها يتعلق بالعقيدة أم بالأعمال.

٥ – روى الإمام أحمد بسنده عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه، فرب مبلغ أحفظ له من سامع ...."[٢].

وهذا الحديث – أيضا – لا يقتصر على الأحاديث المتعلقة بفروع الدين دون أصوله؛ بل هو عام يشمل أحاديث العقائد كما يشمل أحاديث الأحكام العملية، فلو لم يكن الإيمان بما يثبت عنه ﷺ من عقائد بأخبار الآحاد واجباً؛ لما كان لهذا الأمر من النبي ﷺ بتبليغ حديثه مطلقاً معنى، ولو كان الأمر مقتصراً على تبليغ أحاديث الأحكام العملية لَبَيَّنَهُ الرسول.

ونستخلص – مما سبق – أنه قد ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعلم والعمل جميعاً.

ولا شك أن القول بأن خبر الآحاد ظني الثبوت فلا يحتج به في العقائد، وأنه يفيد العمل دون العلم – قول مبتدع في الدين، ابتدعه المتكلمون، ولم يؤثر عن السلف والصحابة، ولم ينقله أحد عنهم.

---

(١) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق)، ح/٧٢٥٦؛ ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٢٣٢.

(٢) مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، ج ٦، ص ٩٦ (ح٤١٥٧)، وقد رواه الإمام أحمد باسنادين صحيحين؛ ثم ينظر: كتاب "دراسة حديث (نضر الله امرءًا سمع مقالتي) رواية ودراية، للشيخ: عبد المحسن العبَّاد، ص ٣٣ وما بعدها.

ثم إن هذا القول المبتدع يتضمن عقيدة باطلة تستلزم رد مئات الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ.

فأولئك الذين أنكروا حجية خبر الآحاد في العقائد يلزمهم أن يردوا كثيراً من العقائد التي طريق ثبوتها خبر الآحاد، ومنها:

١ – أفضلية نبينا محمد ﷺ على جميع الأنبياء والمرسلين.

٢ – شفاعته العظمى في المحشر.

٣ – شفاعته ﷺ لأهل الكبائر من أمته.

٤ – معجزاته كلها ماعدا القرآن الكريم.

٥ – كيفية بدء الخلق، وصفة الملائكة، والجن، وصفة الجنة والنار، مما لم يذكر في القرآن الكريم.

٦ – سؤال منكر ونكير في القبر.

٧ – ضغطة القبر للميت.

٨ – الصراط، والميزان ذو الكفتين.

٩ – الإيمان بأن الله تعالى كتب على كل إنسان سعادته أو شقاوته، ورزقه، وأجله، وهو في بطن أمه.

١٠ – خصوصياته ﷺ التي جمعها السيوطي في كتاب "الخصائص الكبرى" مثل دخوله في حياته الجنة ورؤيته لأهلها، وما أعد للمتقين فيها، وإسلام قرينه من الجن.

١١ – القطع بأن العشرة المبشرين بالجنة من أهل الجنة.

١٢ – عدم تخليد أهل الكبائر في النار.

١٣ – الإيمان بكل ما صح في الحديث في صفة القيامة والحشر والنشر مما لم يرد في القرآن الكريم.

١٤ – الإيمان بمجموع أشراط الساعة؛ كخروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام، وخروج الدجال، وخروج النار، وطلوع الشمس من مغربها، والدابة، وغير ذلك.

(٣٠٦)

وليست جميع هذه العقائد طريق ثبوتها خبر الآحـاد؛ بـل بعضهـا ثبـت بأحـاديث متواترة كأحاديث الحوض؛ ولكن قلة علم أولئك المنكرين بعلم الحديث جعلهـم يـردون هذه العقائد وغيرها بحجة أن رواتها آحاد[١].

وا لله أعلم.

(١) ينظر: وجـوب الأخـذ بحديـث الآحـاد في العقـائد، ص ٣٦ - ٣٩، العقيـدة في ا لله، ص ٥٤، ٥٥.

أشراط الساعة، د. يوسف الوابل، ص ٥١ - ٥٢.

الفصل الخامس

التأويـــل

وتحته تمهيد ؛ وأربعة مباحث:

- المبحث الأول: التأويل عند المعتزلة.
- المبحث الثاني: التأويل عند الأشعرية.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة التأويل.
- المبحث الرابع: النقــد.

تمهيد:

معنى التأويل:

التأويل في لغة العرب التي نـزل بهـا الذكـر الحكيـم، وأيضـاً في الكتـاب المحكـم، وسنة المصطفى ﷺ يراد به معنيان:

الأول: المآل، والمرجع، والعاقبة، والمصير.

الثاني: تفسير الكلام، وبيانه، وتوضيح معناه.

وسوف أبين ذلك – إن شاء الله تعالى – في المبحث الرابع وهو مقام النقد؛ لئـلا يتكرر العرض.[1]

(١) يراجع: ص ٣٢٨ – ٣٤٤ من هذه الرسالة.

المبحث الأول
التأويل عند المعتزلة

أولاً: معنى التأويل عند المعتزلة:

التأويل عند المعتزلة هو: المآل، والمرجع، والعاقبة.

وهو: توضيح ما أشكل، وغمض، وأشتبه على الناس من ألفاظ القرآن وأغراضه، ومقاصده.

وهو: صرف معاني الآيات التي تخالف مذهب المعتزلة، إلى معاني تتفق مع مذهبهم.

قال محمود بن عمر الزمخشري: (٤٦٧هـ - ٥٣٨هـ)

"... التأويل: تفعيل من آل إذا رجع، وهو مايؤول إليه..."[١].

وقال أيضاً:

"... التأويل هو: بيان ما غمض واشتبه على الناس من أغراض كتاب الله ومقاصده، وهو: أن يدلهم على آيات الله ومودعات حكمها ..."[٢]؟

وقال – أيضاً:

التأويل: "... هو تعلق أهل البدع بالمتشابه نحو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[٤] الذي يحتمل ما يذهب إليه المبتدع مما لا يطابق المحكم نحو قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[٥].

---

(١) الكشاف، ج٢، ص ٣٦٠.
(٢) الكشاف، ج ٢، ص ٢٤٢.
(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.
(٤) سورة الإسراء، الآية ١٦.
(٥) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

وقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(١).

ونستخلص من كلام الزمخشري السابق أنه يجعل التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره فالآيات التي تخالف مذهب المعتزلة في نظره تحتاج إلى تأويل حتى تتفق مع الآيات الأخرى التي تؤيد مذهب المعتزلة.

ثانياً: نماذج من تأويل الآيات القرآنية:

يتضح مذهب المعتزلة من خلال بيانهم لمعاني كلام الله – تعالى – ومن ذلك تفسير الزمخشري؛ والذي يظهر في تفسيره لعدة آيات، وكذلك نصوص القاضي عبد الجبار ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾(٢).

١ – قال القاضي عبد الجبار:

"... فلابد من تأويل، فنتأولها على وجه يوافق دلالة العقل، ونقول: إن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر في كتاب الله – عز وجل – منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾(٣).

مبيناً على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلهم إلى اختيارهم، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة.

وإن أساؤوا الاختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً..."(٤).

٢ – وقال في قوله تعالى:

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٨.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.
(٣) سورة يونس، الآية ٩٩.
(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٦.

﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١].

"... الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة ..."[٢].

فقد صرف اللفظ عن معناه الظاهر المتبادر إلى الذهن إلى معنى آخر؛ يوافق مذهب المعتزلة.

٣ – وقال بشأن قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٣].

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم يقال جرى هذا بعيني، أي جرى بعلمي..."[٤].

٤ – وقال بشأن قوله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٥]:

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة...."[٦].

٥ – وقال في قوله تعالى:

﴿قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٧].

"... والجواب عنه أن اليدين ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر يد، أي: قوة..."[٨].

وقال – أيضاً – عن قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[٩].

"... إن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: لفلان علي منّة

---

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٣) سورة طه، الآية ٣٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٧) سورة ص، الآية ٧٥.

(٨) شرح الأصول الخمسة، ٢٢٨.

(٩) سورة المائدة، الآية ٦٤.

ونعمة..."[١].

٦ - وقال في قوله تعالى:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٢].

"... والأصل في الجواب عن ذلك، أنه تعالى ذكر نفسه، وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه..."[٣].

٧ - وقال في قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٤].

"... النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة..."[٥].

وقد تعسف المعتزلة في تأويل هذه الآية، وتحريفها عن معناها الظاهر أيما تعسف؛ ليسلم لهم نفي الرؤية.

ومن ذلك أنهم زعموا أن إلى في الآية ليس هو حرف جر، ولا حرف التعدية، وإنما هو: واحد "الألاء" التي هي: النعم؛ فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة ونعمه مترقبة..."[٦].

وهذا تأويل بعيد، وتعسف ظاهر، قصد به نصرة مذهب المعتزلة في إنكار الرؤية.

وقد ذهب المعتزلة إلى أن مرتكب الكبيرة يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة فالعصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، لا فرق بين العاصي من أهل الصلاة والكافر.

وتعلقوا بنصوص الوعيد، وأولوا آيات الوعد.

قال عبد الجبار:

"... إن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة، ....،....،.... .

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٢) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٤) سورة القيامة، الآية ٢٢ - ٢٣.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٦.

فمن جملة ما يمكن الاستدلال به على ذلك، قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾(١).

فالله – تعالى – أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما؛ لأنه – تعالى – لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه؛ فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه..."(٢).

وقد تعسف المعتزلة في تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾(٣) حتى تتفق مع مذهبهم في القول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن مشايخنا – ....،....،... – قالوا: إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان؛ لأنه قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾(٤)؛ ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر فسقط احتجاجهم بالآية.

وإذا سئلنا عن بيانه في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾(٥) ....،....،...، فهذا أحد ما نمنعهم به من الاستدلال بهذه الآية.

ووجه آخر، هو أن أكثر ما في الآية تجويز أن يغفر الله – تعالى – ما دون الشرك على ماهو مقرر في العقل؛ فلو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز أن يغفر الله – تعالى – ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه، وأنه – تعالى – لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة.

ومتى قيل: فما تلك العمومات؟.

---

(١) سورة النساء، الآية ١٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٥٦، ٦٥٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٤٨.

(٤) سورة النساء، الآية ٤٨.

(٥) سورة النساء، الآية ٣١.

– قلنا: قد احتججنا بها في المسألة، نحو قوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[١].

ونحو قوله:

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[٢].

ونحو قوله:

﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٣].

ونحو قوله:

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[٤] ... . إلى غير ذلك مما يكثر عده ..."[٥].

وهكذا صرف المعتزلة الآيات التي تخالف مذهبهم عن معناها الظاهر إلى معاني أخرى توافق شبههم العقلية، وآراءهم الاعتقادية تحت ما أسموه تأويلاً.

---

(١) سورة الجن، الآية ٢٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٨١.

(٤) سورة الانفطار، الآية ١٣ - ١٤؛ وقد ذكر المصنف جزءاً من الآية؛ وقد أكملتها لبيان وجه الاستدلال بالتحديد.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧٨.

المبحث الثاني
التأويل عند الأشعرية

بعد أن عرضنا موقف المعتزلة من التأويل وما نتج عنه من مفاسد عقديه.

نبين هنامدى تأثر الأشاعرة بما ورد عنهم في ذلك.

أولاً: تعريف التأويل عند الأشاعرة:

قال الشريف الجرجاني:

"... التأويل في الأصل الترجيع".

وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾[١] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً..."[٢].

وقال البيجوري:

"... التأويل: هو حمل الدليل من الكتاب والسنة سواء كان صريحاً أو ظاهراً – على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد، فالمراد أوله تأويلاً تفصيلياً بأن يكون فيه بيان المعنى المراد كما هو مذهب الخلف..."[٣].

ثانياً: نماذج من تأويلات الأشاعرة للآيات القرآنية:

استخدم الأشاعرة التأويل بمعناه الاصطلاحي المبتدع، فأولوا العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليد، واليدين، والساق، والمجيء، والإتيان، والنزول، وإليك أقوالهم:

١ – صفة العلو:

قال عبد القاهر البغدادي:

"... واستدل من أثبت له مكاناً بقوله: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٤]،

---

(١) سورة الروم، الآية ١٩.

(٢) التعريفات، ص ٥٠.

(٣) شرح جوهرة التوحيد، ص ٩١.

(٤) سورة طه، الآية ٥.

ومعناه عندنا: على الملك استوى، أي: استوى الملك للإله، والعرش هاهنا: بمعنى الملك من قولهم: ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه..."[١].

وعقد إمام الحرمين باباً[٢] بين فيه تأويل بعض النصوص الشرعية، وحاول أن يلقنه لمن غاب عنه إدراكه؛ ولهذا أول صفة العلو في قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٣].

بقوله: "... أي يعرجون إلى حيث يأمرهم متقربين إليه مستسلمين لأمره..."[٤].

وكذلك يؤول قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[٥] ويصرح بنفي العلو، ويصرف معنى الآية عن ظاهرها إلى معنى آخر؛ فيقول:

"... فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب، وقوعه من الله موقع الرضا..."[٦].

ويقول أبوحامد الغزالي:

"... ندعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست..."[٧].

وقال الرازي:

"... والمراد في الكل: العلو بمعنى: القهر، والقدرة، لا بسبب المكان والجهة..."[٨].

ويقول:

"... والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة؛ لا بمعنى العلو بالجهة..."[٩].

وقال الشريف الجرجاني:

---

(١) أصول الدين، ص ٧٨.
(٢) يراجع: الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٣ - ٥٧٠.
(٣) سورة المعارج، الآية ٤.
(٤) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٦.
(٥) سورة فاطر، الآية ١٠.
(٦) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٧.
(٧) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩.
(٨) أساس التقديس، ص ٢٠٦. ثم راجع: ص ١٩٤ - ٢١٤.
(٩) نفس المصدر والصفحة.

"... إنه – تعالى – ليس في جهة من الجهات، ولا في مكان من الأمكنة..."[١].

وقال البيجوري عند قوله تعالى:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[٢]:

"... المراد بالفوقية التعالي في العظمة؛ فالمعنى يخافون أي الملائكة ربهم من أجل تعاليه في العظمة، أي: ارتفاعه فيها..."[٣].

٢ – صفة الاستواء:

لقد أول جمهور الأشاعرة هذه الصفة؛ ثم تأولوا الآيات الواردة بإثباتها، وإليك أقوالهم:

قال إمام الحرمين:

"... فقد ذكر أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَـانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٤] وجوها:

فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء: الاقتدار، والقهر والغلبة، وذلك سائغ في اللغة، شائع فيها؛ إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم؛ إذا احتوى على مقاليد الملك فيه..."[٥].

وأول الشريف الجرجاني، الاستواء بالاستيلاء[٦].

وقال البيجوري:

"(الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) المراد به الاستيلاء والملك..."[٧].

٣ – وكذلك أول الأشاعرة صفة العين.

---

(١) شرح المواقف، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣١.
(٢) سورة النحل، الآية ٥٠.
(٣) شرح الجوهرة، ص ٩٢.
(٤) سورة طه، الآية ٥.
(٥) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٨.
(٦) شرح المواقف، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣٩ – ٤٠.
(٧) شرح الجوهرة، ص ٩٢.

يقول عبد القاهر البغدادي:

"... والصحيح عندنا أن عينه رؤيته للأشياء ...،...،... وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[1]. أي: على رؤية مني، كما قال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[2].

وقوله في سفينة نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[3] أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء؛ لأنه قال: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾[4] فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة..."[5].

وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[7].

وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[8].

"... إن النصوص من القرآن لا يمكن إجراؤها على ظاهرها...،...،...، فثبت أنه لابد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة.

والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه، ورغبته فيه، كان كثير النظر إليه. فجعل لفظ العين – التي هي آلة لذلك النظر – كناية عن شدة العناية ..."[9].

٤ – وكذلك أنكر الأشاعرة صفة اليد، وتأولوا النصوص الواردة بها.

قال عبد القاهر البغدادي:

---

(١) سورة طه، الآية ٣٩.

(٢) سورة طه، الآية ٤٦.

(٣) سورة القمر، الآية ١٤.

(٤) سورة القمر، الآية ١١ – ١٢.

(٥) أصول الدين، ص ١١٠.

(٦) سورة هود، الآية ٣٧.

(٧) سورة طه، الآية ٣٩.

(٨) سورة الطور، الآية ٤٨.

(٩) أساس التقديس، ص ١٥٨.

"... وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله – سبحانه وتعالى، ...،...،...
وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة، وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل وذلك صحيح على المذهب إذا أثبتنا لله القدرة، وبها خلق كل شيء، ولذلك قال في آدم عليه السلام: خلقت بيدي ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال له سبق، ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام..."[(١)].

وقال الرازي:

"... إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية. أي قدرته غالبة على قدرتهم..."[(٢)].

وقال: "... إن اليد قد يراد بها النعمة، فإنما حسن هذا المجاز؛ لأن آلة اعطاء النعمة اليد..."[(٣)].

٥ – كذلك أنكر الأشاعرة صفة الساق لله – سبحانه – وتأولوا النصوص الواردة بها.

قال الرازي:

"... المراد بالساق: شدة أهوال القيامة، يقال: قامت الحرب على ساقها، أي: شدتها، فقوله: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[(٤)]. أي عن شدة القيامة، وعن أهوالها، وأنواع عذابها، وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا ا لله تعالى..."[(٥)].

٦ – وأول الأشاعرة صفة الأصابع لله تعالى.

قال أبوحامد الغزالي:

"... الإصبع يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ماكان الإصبع

---

(١) أصول الدين، ص ١١١.

(٢) أساس التقديس، ص ١٦٢.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٥) أساس التقديس، ص ١٨٣.

له، وكان سر الإصبع وروحه وحقيقته هو: القدرة على التقليب كما يشاء..."[١].

٧ - وكذلك أنكر الأشاعرة صفة المجيء ثم تأولوا النصوص الواردة به؛ مثل قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٢].

يقول الجويني:

"... وقد ذكر الأئمة في ذلك وجهين:

- أحدهما: وجاء أمر ربك[٣].

- الثاني: أنه فعل فعلاً سمى به نفسه جائياً، كما سمى نفسه بالخلق والرزق خالقاً ورازقاً، وهذا وإن كان يتجه، فالطريقة الأولى أقرب مذاهب التأويل"[٤].

وكذلك أول الرازي صفة المجيء بعدة تأويلات:

- أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

- وثانيهما: وجاء قهر ربك. كما يقال: جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكره.

- وثالثها: وجاء ظهور معرفة الله - تعالى - بالضرورة في ذلك اليوم فصار ذلك جارياً مجرى مجيئه وظهوره[٥].

وقال الشريف الجرجاني:

﴿وجاء ربك﴾، أي : أمره[٦].

وقال البيجوري عن صفة المجيء:

"... المراد وجاء عذاب ربك، أو أمر ربك..."[٧].

٨ - وكذلك أنكر الأشاعرة صفة النزول، ثم تأولوا النصوص الواردة به.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٧.

(٢) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

(٥) أساس التقديس، ص ١٤٢.

(٦) شرح المواقف، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣٩ - ٤٠.

(٧) شرح الجوهرة، ص ٩٣.

قال أبوحامد الغزالي:

"... إن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق، كما يستعمل الارتفاع للتكبر..."[١].

وقال:

"... فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية؛ بل على الركوع والسجود..."[٢].

وقال:

"... فإن قيل: فلم خصص بالليالي، فقال ينزل كل ليلة؟.

- قلنا: لأن الخلوات مظنة الدعوات، والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم، ويصفوا لذكر الله تعالى قلب الداعي، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة؛ لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الأشغال..."[٣].

كما أول الرازي صفة النزول[٤]، وحَمَلَهُ على نزول رحمته إلى الأرض[٥]؛ أو نزول جمع أشراف الملائكة في ذلك الوقت بأمر الله تعالى، كما يقال: بنى الأمير داراً وضرب ديناراً[٦].

ويقول الشريف الجرجاني:

"... والنزول: محمول على اللطف، والرحمة، وترك ما يستدعيه عظم الشأن، وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل؛ لأنه مظنة الخلوات، وأنواع الخضوع والعبادات..."[٧].

ويقول الجويني بعد أن ذكر الآيات الواردة في العلو، والاستواء، والمجيء:

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٠ - ٤١.
(٤) يراجع: أساس التقديس، ص ١٤٣ - ١٤٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٧) شرح المواقف، ص ٣٩ - ٤٠.

"... فهذه جمل من الظواهر ذكرنا وجوه التأويل فيها ومن حكّمها، وأحاط علماً بها، توصل بها إلى أمثالها..."[١].

ويقول الشريف الجرجاني عن آيات العلو، والإستواء، والمجيء، والإتيان: "... إنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة. كيف؟! ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن؛ فتؤول الظواهر: إما إجمالاً، ...

أو تفصيلاً كما هو رأي طائفة...،..."[٢].

هذه بعض المواضع التي أول فيها الأشاعرة معاني النصوص وفق المعنى الاصطلاحي المبتدع.

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص٥٦٤ - ٥٦٥.

(٢) شرح المواقف، ص ٣٩ - ٤٠.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في مسألة التأويل

نستخلص من العرض السابق أن الأشاعرة قد استخدموا لفظ التأويل بمعناه المحدث المبتدع، فصرفوا اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره من أجل أن يتفق مع آرائهم الإعتقادية ومناهجهم الكلامية.

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في إنكار الصفات الخبرية، والأفعال الإختيارية، مثل: العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليدان، والأصابع، والساق، والمجيء، والإتيان، والنزول، والرضى، والغضب.

وقد تأولوا النصوص الواردة بها تأويلاً مبتدعاً. كما تقدم بيانه في المبحثين الأول والثاني، ونذكر فيما يلي نماذج للمقارنة:

أولاً: صفة الاستواء:

فالقاضي عبد الجبار ينكر صفة الإستواء لله – سبحانه – ثم يؤول قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١] تأويلاً مبتدعاً، فيقول: "... الإستواء: ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة..."[٢].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال إمام الحرمين:

"... فقد ذكر أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وجوهاً:

فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الإقتدار، والقهر، والغلبة، وذلك سائغ في اللغة، شائع فيها؛ إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم؛ إذا احتوى على مقاليد الملك فيه..."[٣].

---

(١) سورة طه، الآية ٥.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.
(٣) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٨.

وقال البيجوري:

"﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ المراد به الاستيلاء والملك..."[١].

ثانياً: صفة العين:

وأول المعتزلة صفة العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٢].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم يقال جرى هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."[٣].

وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذه المسألة.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... والصحيح عندنا أن عينه رؤيته للأشياء، ....،....... وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٤].

أي على رؤية مني، كما قال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى...﴾[٥][٦].

ثالثاً: صفة الوجه:

وأول المعتزلة صفة الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٧].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة..."[٨].

---

(١) شرح الجوهرة، ص ٩٢.

(٢) سورة طه، الآية ٣٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٤) سورة طه، الآية ٣٩.

(٥) سورة طه، الآية ٤٦.

(٦) أصول الدين، ص ١١٠.

(٧) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٨) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... والصحيح عندنا أن وجهة ذاته، ...، ...

وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[١] معناه: ويبقى ربك..."[٢].

رابعاً: صفة اليد:

كما أول المعتزلة صفة اليد في قوله تعالى:

﴿قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٣].

قال القاضي عبد الجبار:

"... والجواب عنه أن اليدين ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر يد أي: قوة..."[٤].

وقال – أيضاً – عن قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان﴾[٥].

"... إن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة يقال: لفلان علي منّة ونعمه..."[٦].

ونجد الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الرازي:

"... إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة يقال: يد السلطان فوق يد الرعية. أي قدرته غالبة على قدرتهم..."[٧].

وقال:

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٢) أصول الدين، ص ١١٠.

(٣) سورة ص، الآية ٧٥.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٥) سورة المائدة، الآية ٦٤.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٧) أساس التقديس، ص ١٦٢.

"... إن اليد قد يراد بها النعمة؛ وإنما حسن هذا المجاز؛ لأن آلة إعطاء النعمة اليد..."[١].

وكذلك أول المعتزلة صفة الساق التي وردت بها نصوص الكتاب والسنة الصحيحة.

قال القاضي عبد الجبار:

"... المراد به الشدة، يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جرياً على عادة العرب، فهو بمنزلة قولهم: قامت الحرب على ساقها..."[٢].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الرازي:

"... المراد بالساق: شدة أهوال القيامة، يقال: قامت الحرب على ساقها، أي شدتها، فقوله: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[٣].

أي عن شدة القيامة، وعن أهوالها، وأنواع عذابها وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا ا لله تعالى..."[٤].

وكذلك أول المعتزلة فعل المجيء حيث فسر القاضي عبد الجبار: مجيء الرب، بمجيء أمره.

قال:

"... والأصل في الجواب عن ذلك، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه..."[٥].

وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذه المسألة.

قال الرازي:

---

(١) أساس التقديس، ص ١٦٢.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.
(٣) سورة القلم، الآية ٤٢.
(٤) أساس التقديس، ص ١٨٣.
(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

"... وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة..."[١].

ولم يكن متأخروا الأشاعرة أسعد حظاً من سابقيهم، فقد جاء في شرح الجوهرة[٢] أن كل نص يوهم التشبيه فيجب تأويله، أو تفويض المعنى فيه إلى ا لله، وزعم أن طريقة السلف هي التفويض، وأراد بالتفويض، تفويض – الأشاعرة – وهو اقرار اللفظ كما ورد في الكتاب والسنة دون أن يفهم منه معنى مع القطع بأن ظاهر النص غير مراد.

ثم قال: إن هذه الطريقة أسلم، وطريقة الخلف – وهي التأويل أعلم وأحكم، ثم شرع في تأويل بعض النصوص على طريقة الجهمية موافقاً في ذلك المعتزلة، ومتأثراً بهم.

وبهذا يتبين لنا أن الأشاعرة قد استخدموا التأويل بمعناه الاصطلاحي المبتدع الذي لم يرد في القرآن والسنة ثم تعسفوا في تأويل النصوص، وتبديل معانيها فأنكروا الصفات الخبرية، والأفعال الإختيارية متأثرين في ذلك بالمعتزلة؛ كما تقدم عرضه وبيانه.

---

(١) أساس التقديس، ص ١٤٢.

(٢) يراجع: شرح الجوهرة، ص ٩١.

المبحث الرابع
النقـــد

إن لفظ التأويل من الألفاظ التي دخلها الاشـتراك والاجمال بسبب اصطلاحات المتكلمين المحدثة، وآرائهم المبتدعة، فقد غير المتكلمون مدلول لفظ التأويل عن معناه الذي دلت عليه اللغة، ودل عليه الكتاب والسنة، وأثر عن السلف.

ولم يظهر معنى التأويل الاصطلاحي الذي هو:

"صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله" إلا بعد القرون الثلاثة. ولم تذكر معاجم اللغة العربية هذا المعنى الجديد إلا في القرن السابع الهجري، ولم يرد عن أحد من علماء السلف طوال القرون الثلاثة الأولى.

وفيما يلي عرض هذه المسألة نبين فيه معنى التأويل في اللغة، وعند علماء السلف، وتاريخ ظهوره، ثم موقف علماء المذهب السلفي المتأخرين منه.

أولاً: معنى التأويل في المعاجم اللغوية:

إذا رجعنا إلى تهذيب اللغة للأزهري (٢٨٢ - ٣٧٠هـ)

- وهو من أقدم المعاجم اللغوية - نجده يذكر أن لفظ التأويل يطلق ويراد به أحد معنيين:

الأول: المآل، والمرجع، والعاقبة، والمصير.

والثاني: تفسير الكلام وبيان معناه.

وفي المعنى الأول قال:

"... التأويل: من أَوَّلَ، يؤوِّل تأويلا، وثلاثيه: آل يؤول، أي: رجع وعاد..."(١).

والأَوْلُ: الرجوع، وقد آل يؤول أَوْلاً.

آل القطران يؤول أَوْلاً إذا خثر ..."(٢).

---

(١) تهذيب اللغة (أبواب اللام - ال - أول) ج ١٥، ص ٤٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

والتأويل: المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي: صار إليه، وأولته: صيرته إليه[١].

وأما قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾[٢].

معناه: هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث.

قيل: وهذا التأويل هو قوله – عز وجل – ﴿وما يعلم تأويله إلا ا لله﴾، أي: لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلا ا لله والراسخون في العلم يقولون آمنا به. أي: آمنا بالبعث[٣].

وفي المعنى الثاني قال:

"... والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه..."[٤].

وهذان المعنيان للتأويل ذكرهما كذلك الجوهري[٥] (٣٧٠هـ)، وابن فارس[٦]، وبهذا يتبين معنى التأويل في اللغة.

ثانياً: التأويل في القرون الثلاثة الأولى:

لقد استعمل الصحابة لفظ التأويل بمعنى التفسير ومن ذلك ما رواه ابن كثير عن ابن عباس أنه قال: "أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله"[٧]، أي: الذين يعلمون تفسير معانيه، ويفهمون ما خوطبوا به.

وقال مجاهد: تأويله جزاؤه أي جزاء تكذيبهم بالكتاب[٨].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.
(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٣.
(٣) تهذيب اللغة، للأزهري، ج١٥، ص ٤٥٩.
(٤) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٤٥٨.
(٥) الصحاح، للجوهري، (باب اللام: فصل الألف) ج٤، ص ١٦٢٧.
(٦) راجع: معجم مقاييس اللغة، مادة أول ج١، ص ١٥٩ – ١٦٤.
(٧) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج١، ص ٣٤٧.
(٨) الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص ٢١٧.

وقال قتادة: "تأويله" عاقبته، وعاقبة الكتاب ما وعد الله فيه من البعث والحساب[١].

وبين ابن جرير الطبري أن التأويل بمعنى التفسير، ولهذا نجده يقول عند كل آية "القول في تأويل هذه الآية، أي: في تفسيرها.

واختلف أهل التأويل في تأويل هذه الآية، أي: أهل التفسير.

ثالثاً: ظهور المعنى الجديد للتأويل:

لم يظهر معنى التأويل الاصطلاحي الذي هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله..." إلا بعد القرون الثلاثة. فلم تذكر معاجم اللغة العربية هذا المعنى الجديد إلا في القرن السابع الهجري.

فإن ابن منظور مؤلف لسان العرب المتوفي عام (٧١١هـ) هو أول من ذكر هذا المعنى في معاجم اللغة – وإن كان هذا المعنى قد ظهر قبل ذلك على أيدي المتكلمين وإنما المراد بيان متى أدخل في معاجم اللغة.

وابن منظور قد عزاه إلى ابن الأثير حيث قال: قال ابن الأثير: " ... هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي: رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل: نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ..."[٢].

وهذا القول ذكره ابن الأثير في "النهاية في غريب الحديث"[٣] عند شرحه لدعاء النبي ﷺ لابن عباس.

وقد فشا هذا المعنى للتأويل عند المتأخرين حتى ظن أنه من معانيه عند العرب.

وقد توسع صاحب تاج العروس في النقل عن غير علماء اللغة لتأكيد هذا المعنى.

فنقل عن ابن الجوزي[٤] (٥٩٧هـ) أنه قال:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص ٢١٧ – ٢١٨.

(٢) لسان العرب، لابن منظور، ج١١، ص ٣٣.

(٣) راجع: النهاية في غريب الحديث، ج١، ص ٨٠.

(٤) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد، جمال الدين، أبوالفرج، المعروف بابن الجوزي، حفظ القرآن، واشتغل بالحديث، والتفسير، والفقه، والوعظ والأدب، وبرع في عدة علوم، وكان زاهداً قارئاً =

"التأويل هو نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ..."(١).

ونقل عن السبكي(٢) (٧٧١هـ) أنه قال:

"... هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل، فصحيحٌ، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء، فلعب لا تأويل..."(٣).

ونقل عن السيوطي(٤) (٨٤٩هـ) أنه قال:

"... التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه موافقاً للكتاب والسنة..."(٥).

ولم ينقل عن أحد من علماء اللغة أنه قال بمثل قولهم ذلك.

ونستخلص – مما سبق – الملاحظات التالية:

= له مصنفات منها: منهاج الوصول إلى علم الأصول، والموضوعات في الحديث، وزاد المسير وتلبيس ابليس، توفي ببغداد سنة (٥٩٧هـ).
يراجع في ترجمته:
شذرات الذهب ج٤، ص ٣٢٩؛ سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٣٦٥ – ٣٨٤.

(١) تاج العروس، ج٧، ص ٢١٥.

(٢) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر، تاج الدين السبكي الشافعي، الفقيه الأصولي اللغوي له مؤلفات منها: جمع الجوامع، وشرحه في أصول الفقه، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وشرح منهاج البيضاوي، والأشباه والنظائر، وطبقات الفقهاء الكبرى – والوسطى والصغرى. توفي سنة (٧٧١هـ)
ترجمته: الدرر الكامنة ج٣، ص ٣٩؛ البدر الطالع، ج١، ص ٤١٠؛ شذرات الذهب، لابن العماد، ج ٦، ص ٢٢١.

(٣) تاج العروس، للزبيدي، ج ٧، ص ٢١٥.

(٤) هو: عبد الرحمن بن الكمال بن محمد بن سابق الدين الخضيري الأسيوطي وينسب إلى الخضيريه محلة ببغداد ولد بعد المغرب ليلة الأحد مستهل رجب سنة (٨٤٩هـ) واشتغل بالعلم، ورحل في طلبه، وأكثر من التأليف، وتوفي في السحر ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة احدى عشرة وتسعمائة.
يراجع في ترجمته:
الضوء اللامع، ج٤، ص ٦٥ – ٧٠؛ شذرات الذهب، لابن العماد، ج٨، ص ٥١.

(٥) تاج العروس، ج٧، ص ٢١٥.

أولاً: أن هذا المعنى المحدث لم يرد في المعاجم المتقدمة التي صنفت في القرن الرابع الهجري.

ثانياً: أن هذا المعنى المحدث إنما ذكره صاحب لسان العرب، وصاحب تاج العروس عن علماء ليسوا من علماء اللغة وليسوا من الذين ألفوا معاجم لغوية؛ وإنما هم بين فقيه، أو متكلم، أو أصولي؛ فضلاً عن كونهم متأخرين عن عصر رواية اللغة.

ثالثاً: عدم وجود هذه الكلمة في المعاجم المتقدمة بهذا الاستعمال المحدث، يدل على أن هذا المعنى الأخير لم يعرف لديهم؛ وإنما شاع بعد ذلك كاصطلاح تعارف عليه المتأخرون من المتكلمين والأصوليين ومن وافقهم.

فنجده عند أبي المعالي الجويني، وعند الغزالي، وعند الرازي ونحوهم.

وقد ظهر هذا المعنى المستحدث للفظ التأويل، وانتشر بحيث أصبح عرفاً عاماً عند علماء الكلام والأصول وغيرهم، واستطاع هذا المعنى المستنكر في أصول اللغة أن يجد له مكاناً فسيحاً في المعاجم اللغوية التي ألفت أخيراً في القرن السابع والثامن الهجري وما بعده حتى طغى على المعنيين السابقين للفظ التأويل؛ بحيث أصبح لفظ التأويل – إذا أطلق – لا يتبادر إلى الذهن عند جم غفير من علماء الكلام والأصول وغيرهم إلا المعنى المحدث وهو: "... صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى آخر لقرينة صارفة ...".

والسبب في ذلك هو أن لفظ التأويل استعمل بهذا المعنى من قبل المتكلمين والأصوليين الذين أرادوا نصرة ما توصلوا إليه من معتقدات وآراء كلامية؛ ذلك بأنهم اعتقدوا أن مناهجهم العقلية وطرقهم الكلامية هي السبيل لمعرفة الله – تعالى – وهي الطريق لثبوت الشرع وعندما رأوا أن بعض نصوص الشرع تخالف معتقداتهم ومناهجهم العقلية، وآراءهم الكلامية عمدوا إلى تغيير معنى النصوص وتحريفها إلى معاني تتفق مع معقولهم وسموا ذلك تأويلاً؛ لأن العقل – في نظرهم – هو الشاهد لثبوت الشرع وصحته وهو أصل له فلا يجوز أن يأتي الشرع بما يكذب شاهده[١].

---

(١) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٢. المسامرة، ص ٣١.

رابعاً: خطأ فهم المتكلمين في معنى الظاهر[1]؛ حيث زعموا: أنه يرد ويراد به معنيان:

- مشابهة المخلوقات وهذا لا يدل عليه ظاهر القرآن والسنة.

- والثاني: إثبات معنى يليق با لله - عز وجل - وهذا هو المفهوم من كلام ا لله - تعالى - وكلام رسوله ﷺ.

فإذن صرف الكلام عن هذا الظاهر هو إبطال للنصوص عن معناها.

إيراد نماذج من كلام أهل السنة والجماعة لمعنى التأويل:

إذا رجعنا إلى معنى التأويل عند أهل السنة والجماعة وفي اصطلاح المتكلمين نجد أن بين المعنيين فرقاً شاسعاً، وبيان ذلك أننا نجد لفظ التأويل عند أهل السنة والجماعة لا يخرج عن معنييه اللغويين، وهما:

الأول:

أن التأويل يأتي بمعنى الحقيقة، والعاقبة، والمصير، والمرجع، والمآل.

قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾[2].

وتأويل الخبر: هو وقوع نفس المخبر به، وتحققه[3].

قال ابن كثير في معنى التأويل هنا: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ أي ما وعدوا به من العذاب، والنكال، والجنة، والنار؛ قاله: مجاهد، وغير واحد.

---

(١) قال الشريف الجرجاني:
"... الظاهر: هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص...".
التعريفات، ص ١٤٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٣.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٤.

ويذكر أن بعض السلف قال في تفسير هذه الآية: لا يزال يجيء من تأويله أمر حتى يتم يوم الحساب: حتى يدخل أهل الجنة، الجنة، وأهل النار، النار فيتم تأويله يومئذ.

وقوله: يوم يأتي تأويله: يوم القيامة[١].

وقال ابن تيمية:

"فالتأويل: هو ما أول إليه الكلام أو يؤول إليه، أو تأول إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول إلى حقيقته التي هي عين المقصود به..."[٢].

ويذكر ابن تيمية – أيضاً – أن لفظ التأويل قد يأتي بمعنى: "... الحقيقة التي يؤول إليها الكلام ....،.....

فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر ا لله به فيه مما يكون: من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال ا لله تعالى: في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿يَاأَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾[٣] فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا..."[٤].

ويأتي التأويل في القرآن بمعنى العاقبة والمصير.

قال تعالى:

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٥].

قالوا: أحسن عاقبة ومصيراً[٦].

ومما سبق يتضح لنا أن لفظ التأويل في تلك المواضع قد استعمل بمعنى الحقيقة، والعاقبة، والمصير، والمرجع والمآل.

---

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج٢، ص ٢٢٠.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ٢١.

(٣) سورة يوسف، الآية ١٠٠.

(٤) الرسالة التدمريه، ط. الرابعة (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ) ص ٦٠.

(٥) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٦) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٩.

الثاني:

أن لفظ التأويل يأتي بمعنى تفسير الكلام وبيان معناه، فلفظ التأويل هنا يرادف معنى التفسير.

ولهذا قال مجاهد وغيره من علماء السلف، إن العلماء يعلمون تأويله، أي: تفسيره وبيان معانيه[1].

وروى ابن كثير عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال: أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله[2].

ومراده بتأويله: أي تفسيره وبيان معناه.

وقد استعمل ابن جرير الطبري – في تفسيره – لفظ التأويل بمعنى التفسير، ولهذا نجده كثيراً ما يقول: القول في تأويل هذه الآية، هو: كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ... ونحو ذلك، فلفظ التأويل عنده يرادف معنى التفسير.

فساد مذهب المتكلمين:

وبعد هذا العرض الموجز عن تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في معنى "التأويل" وما نتج عنه من مفاسد عقدية، نبين هنا موقف علماء المذهب السلفي من التأويل المحدث وما ترتب عليه من مفاسد عقدية.

فقد بين ابن تيمية – رحمه الله – أن التأويل عند المتكلمين يراد به:

"صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به..."[3].

وبعبارة أخرى:

التأويل عندهم هو: "صرف اللفظ عن معناه الذي يدل عليه ظاهر النص إلى معنى آخر لا يحتمله السياق إلا بقرينة صارفة.

ومن هنا يتضح لنا أن معنى التأويل عند هؤلاء المتكلمين يرادف معنى التحريف.

وقد وضح ابن تيمية أن المؤول يقع في أربعة أنواع من المحاذير:

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم، ج١، ص ٣٤٧.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٧.

"... أحدها:

كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني:

أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة با لله. فيبقى مع جنايته على النصوص؛ وظنه السيئ الذي ظنه با لله ورسوله حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل قد عطل ما أودع ا لله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال ا لله تعالى.

الثالث:

أنه ينفي تلك الصفات عن ا لله - عز وجل - بغير علم؛ فيكون معطلاً لما يستحقه الرب.

الرابع:

أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات فيكون قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات. فيجمع في كلام ا لله تعالى، وفي ا لله بين التعطيل والتمثيل فيكون ملحداً في أسماء ا لله وآياته..."[١].

والتأويل شر من التعطيل.

قال الإمام ابن القيم - رحمه ا لله -:

"... فإنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص، وإساءة الظن بها، فإن المعطل والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات، وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال.

فجمعوا بين أربعة محاذير:

---

(١) الرسالة التدمريه، ص ٥٢ - ٥٣.

اعتقادهم أن ظاهر كلام الله، ورسوله محال باطل؛ ففهموا التشبيه أولاً.

ثم انتقلوا منه إلى المحذور الثاني، وهو: التعطيل؛ فعطلوا حقائقها بناء منهم على ذلك الفهم الذي لا يليق بهم، ولا يليق بالرب سبحانه.

المحذور الثالث:

نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح إلى ضد البيان والهدى والإرشاد وأن المتحيرين المتهوكين[1] أجادوا العبارة في هذا الباب وعبروا بعبارة لاتوهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص. ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصح أو أنصح للناس.

المحذور الرابع:

تلاعبهم بالنصوص، وانتهاك حرماتها...، ....، ...

واعلم أنه لا يستقر للعبد قدم في الإسلام حتى يعقد قلبه على أن الدين كله لله، وأن الهدي هدي محمد، وأن الحق دائر مع الرسول ﷺ وجوداً وعدماً، وأنه لا مطاع سواه ولا متبوع غيره، وأن كلام غيره يعرض على كلامه، فإن وافقه قبلناه، لا لأنه قاله؛ بل لأنه أخبر به عن الله تعالى ورسوله وإن خالفه رددناه ولا يعرض كلامه ﷺ على آراء القياسيين ولا على عقول الفلاسفة والمتكلمين ولا أذواق المتزهدين بل تعرض هذه كلها على ماجاء به؛ عرض الدراهم المجهولة على أخبر الناقدين، فما حكم بصحته، فهو منها

---

(١) الأهوك: الأحمق، ورجل هواك ومتهوك: متحير.
والأهوك، والأهوج واحد.
والتهوك: السقوط في هوة الردى.
والتهوك: مثل التهور؛ وهو: الوقوع في الشيء بقلة مبالاة، وغير روية.
وروى الإمام أحمد بسنده عن جابر بن عبد الله: أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتب فقرأه النبي ﷺ فغضب، فقال: أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية ... الحديث".
مسند الإمام أحمد ج٣، ص ٣٨٧.
قال أبو عبيدة: معناه: أمتحيرون أنتم عن الإسلام حتى تأخذوه عن اليهود؟.
يراجع:
لسان العرب (باب: الكاف، فصل: الهاء) ج١٠، ص ٥٠٨.

المقبول وما حكم برده، فهو المردود..."[١].

وتيسير القرآن للذكر ينافي حمله على التأويل المخالف لحقيقته وظاهره.

قال الإمام ابن القيم – رحمه ا لله –:

"... أنزل ا لله الكتاب شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين، ولذلك كانت معانيه أشرف المعاني وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها، كما وصفه ا لله – تعالى – بقوله:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[٢].

فالحق هو المعنى والمدلول الذي تضمنه الكتاب؛ والتفسير الأحسن هو الألفاظ الدالة على ذلك الحق، فهو تفسيره وبيانه والتفسير أصله من البيان والظهور، ويلاقيه في الإشتقاق الأكبر الإسفار، ومنه أسفر الفجر إذا أضاء ووضح.

ومنه السفر لبروز المسافر من البيوت، ومنه السفر الذي يتضمن إظهار مافيه من العلم. فلابد أن يكون التفسير مطابقاً للمفسر مفهما له.

ولا تجد كلاماً أحسن تفسيراً ولا أتم بياناً من كلام ا لله سبحانه؛ ولهذا سماه ا لله بياناً، وأخبر أنه يسره للذكر ويسر ألفاظه للحفظ، ومعانيه للفهم، وأوامره ونواهيه للإمتثال. ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له؛ بل كان معسراً عليه، وإذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير، فإنه لا شيء أعسر على الأمة من أن يراد منهم أن يفهموا كونه – سبحانه – لا داخلاً في العالم ولا خارجه، ولا متصلاً به، ولا منفصلاً عنه، ولا مبايناً له، ولا محايثا له، ولا يرى بالأبصار عيانا، ولا له يد، ولا وجه من قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٣]....، ....، ....

---

(١) مختصر الصواعق، ص ٣٤، ٣٥.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٣٣.

(٣) سورة الاخلاص، الآية ١.

ومن قوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾[1] وأن يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة في تطلب أنواع الاستعارات وضروب المجازات ووحشي اللغات، ليحملوا عليها آيات الصفات وأخبارها؛ ويقول: يا عبادي اعلموا أني أردت منكم أن تعلموا أني لست فوق العالم، ولا تحته، ولا فوق العرش، ولا ترفع الأيدي إليَّ، ولا يعرج إلى شيء ولا ينزل من عندي شيء من قولي: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2].

ومن قولي: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[3]، ومن قولي ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[4]، ومن قولي: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾[5] ومن قولي: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾[6]، ومن قولي: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[7] وأن تفهموا أنه ليس لي يدان من قولي: ﴿لما خلقت بيدي﴾[8]، ولا عين من قولي: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[9] فإنكم متى فهمتم من هذه الألفاظ حقائقها وظواهرها فهمتم خلاف مرادي منها؛ بل مرادي منكم أن تفهموا منها مايدل على خلاف حقائقها وظواهرها.

فأي تيسير يكون هناك، وأي تعقيد وتعسير لم يحصل بذلك؟ ومعلوم أن خطاب الرجل بما لا يفهمه إلا بترجمة أيسر عليه من خطابه بما كلف أن يفهم منه خلاف موضوعه. فتيسير القرآن مناف لطريقة النفاة المحرفين أعظم منافاة. ولهذا لما عسر عليهم أن يفهموا منه النفي عولوا فيه على الشبه الخيالية..."[10].

وقال – رحمه الله تعالى –:

---

(١) سورة غافر، الآية ٧.
(٢) سورة طه، الآية ٥.
(٣) سورة النحل، الآية ٥٠.
(٤) سورة المعارج، الآية ٤.
(٥) سورة النساء، الآية ١٥٨.
(٦) سورة غافر، الآية ١٥.
(٧) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.
(٨) سورة ص، الآية ٧٥.
(٩) سورة طه، الآية ٣٩.
(١٠) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٠ – ٤١.

"... لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم؛ وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه، انقسم كلامه ثلاثة أقسام:

- أحدها: ماهو نص في مراده لا يقبل محتملاً غيره.
- الثاني: ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يريد غيره.
- الثالث: ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان.

فالأول: يستحيل دخول التأويل فيه، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها، خصوصاً آيات الصفات والتوحيد. وأن ا لله مكلِّم، متكلِّم، آمر، ناه، قائل، ....،....،... وأنه تعالى فوق عباده عالٍ على كل شيء، مستوي على عرشه، ينزِّل الأمر من عنده، ويعرج إليه، وأنه فعّال حقيقة، وأنه كل يوم في شأن فعَّال لما يريد، ....،....،... وأنه المتفرد بالربوبية والتدبير، والقيومية ....،....،...

فهذا القسم إن سلط التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولاً لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً ودلالة.

ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير.

القسم الثاني: ما هو ظاهر في مراد المتكلم ولكنه يقبل التأويل فهذا ينظر في وروده، فإن اطرد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء خارجاً عن نظائره، متفرداً عنها فيؤول حتى يرد إلى نظائره. وتأويل هذا غير ممتنع إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع إلى ماعهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة.

وهذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء.

وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه؛ فلابد أن يكون موضع ادعاء الحذف قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، حتى إذا جاء محذوفاً في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل في هذا الموضع فحمل عليه.

فهذا شأن من يقصد البيان، وأما من يقصد التلبيس والتعمية فله شأن آخر.

مثال ذلك قوله: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١] ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٢] في جميع موارده من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ، فتأويله باستولى باطل، وإنما كان يصح أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ استولى، ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ استوى، فهذا كان يصح تأويله باستولى، فتفطن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم ويجوز تأويله...، .....،....

القسم الثالث: الخطاب بالمجمل الذي أحيل بيانه على خطاب آخر، فهذا – أيضاً – لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذي يبينه وقد يكون بيانه معه، وقد يكون بيانه منفصلاً عنه.

والمقصود أن الكلام الذي هو عرضة التأويل أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم، فهذا التأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله ورسوله منه شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المفتتح بها لسور، بل إذا تأمل من بصَّره الله – تعالى – طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لدفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره وهذا موضع لطيف جداً في فهم القرآن نشير إلى بعضه.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[٣] رفع سبحانه توهم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكد الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد به اثبات تلك الحقيقة كما تقول العرب: مات موتا، ونزل نزولاً ونظائره"[٤].

وقد بين الإمام ابن القيم – رحمه الله – أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبداً، وهذا من أعظم آفات التأويل.

قال – رحمه الله –:

"... من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئاً من الباطل قد شاركه في

---

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٣) سورة النساء، الآية ١٦٤.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٥ – ٤٧.

بعضه أو نظيره، فإنه لا يتمكن من دحض حجته؛ لأن خصمه تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه.

مثاله: أن يحتج من يتأول الصفات الخبرية وآيات الفوقية والعلو على من ينكر صفة السمع والبصر والعلم بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها؛ فيقول له خصمه: هذه عندي مؤولة كما أولت نصوص الاستواء والفوقية، والوجه، واليدين، والنزول والضحك، والفرح، والغضب، والرضى، ونحوها.

فما الذي جعلك أولى بالصواب في تأويلك مني؟ فلا يذكر سبباً على التأويل إلا أتاه خصمه بسبب من جنسه أو أقوى منه أو دونه. وإذا استدل المتأول على منكري المعاد وحشر الأجساد بنصوص الوحي، أبدوا لها تأويلات تخالف ظاهرها وحقائقها. وقالوا لمن استدل بها عليهم: تأويلنا لهذه الظواهر كتأويلك لنصوص الصفات، ولا سيما فإنها أكثر وأصرح؛ فإذا تطرق التأويل إليها فهو إلى مادونها أقرب تطرقاً. وإذا استدل بالنصوص الدالة على فضل الشيخين وسائر الصحابة تأولوها بما هو من جنس تأويلات الجهمي.

وإذا احتج الجهمي على الخارجي بالنصوص الدالة على إيمان مرتكب الكبائر، وأنه لا يكفر؛ ولا يخلد في النار، واحتج بها على الوعيدية القائلين بنفوذ الوعيد والتخليد، قالوا : هذه متأولة، وتأويلها أقرب من تأويل نصوص الصفات.

وإذا احتج على المرجئة بالنصوص الدالة على أن الإيمان قول، وعمل، ونية، يزيد وينقص. قالوا هذه النصوص قابلة للتأويل كما قبلته نصوص الإستواء والفوقية والصفات الخبرية فنعمل فيها ما عملتم أنتم في تلك النصوص.

فقد بان أنه لايمكن أهل التأويل أن يقيموا على مبطل حجة من كتاب ولا سنة. ولم يبق لهم إلا نتائج الأفكار وتصادم الآراء. لا سيما وقد أعطى الجهمي من نفسه أن أكثر اللغة مجاز. وأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، وأن العقل إذا عارض السمع وجب تقديم العقل؛ بل نقول إنه لا يمكن أرباب التأويل أن يقيموا على مبطل حجة

عقلية أبداً..."[1].

ويرد ابن القيم على من أول صفة اليد بقوله: "... ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة، وليس معكمماينفي ذلك من أنواع الأدلة لا نقليها ولا عقليها ولا ضروريها ولا نظريها فإن فررتم من الحقيقة خشية التشبيه، والتمثيل ففروا من إثبات السمع، والبصر، والحياة، والعلم، والإرادة، والكلام خشية هذا المحذور.

ثم يقال لكم: توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها: وهم باطل، وليس في المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها، ويد تقبض الأرضين السبع ولا أصبع توضع عليها الأرض، وإصبع توضع عليها الجبال، فلو كان في المخلوقات يدٌ وإصبع، يدٌ هذا شأنها لكان لكم عذرٌ ما، في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والإصبع لله حقيقة، وإنما هذا تلبيس منكم على ضعفاء العقول..."[2].

وقال:

"... إن هذه الألفاظ كلفظ اليدين والوجه:

- إما أن يكون لها معنى.
- أو تكون ألفاظاً مهملة لا معنى لها.

والثاني ظاهر الاستحالة، وإذا لم يكن بد من إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات وله مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى، فأي محذور لزم في إثبات حقيقة اليد، لزم مثله، في مجازها، ولا خلاص لكم من ذلك إلا بإنكار أن يكون لها معنى أصلا، وتكون ألفاظاً مجردة، فإن المعنى المجازي إما القدرة، وإما الإحسان، وهما صفتان قائمتان بالموصوف، فإن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور.

فهلا حملتم اليد على حقيقتها وجعلتم الباب باباً واحداً، وإن كانت مجازاً وهو حقيقة قولكم فلا يد، ولا قدرة، ولا إحسان في الحقيقة، وإنما ذلك مجاز محض والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن ذلك إلزام المجاز في الصفات التي وافقوا على أنها حقيقة، وهذا إلزام نفي ما ادعوا انه مجاز اليد فيلزمهم نفي ذلك كله إن استلزم تشبيها أو

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

تجسيماً أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك، وأما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، وبعضها لا يستلزمه فهذا غير معقول لا معلوم بضرورة ولا نظر ولا نص ولا قياس..."[1].

وبهذا العرض الموجز من كلام شيخ الإسلام وتليمذه ابن القيّم - اللذين واجها انحرافات المتكلمين وأبطلاها أشد الإبطال، وكشفا القناع عن فساد مناهجهم وضررها على العقيدة - نكون قد أدركنا بطلان هذا الإصطلاح المحدث لمعنى التأويل وما جره على الأمة من ضلال، وأن النجاة في مذهب سلف الأمة الذي يحترم النصوص وينزلها منازلها، ويرفض كل بدعة في دين الله - عز وجل - ليبقى الإسلام صافياً كما أنزل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

الفصل السادس
المحكم والمتشابه

وتحته تمهيد، وأربعة مباحث:

التمهيد: تعريف المحكم والمتشابه في اللغة، وفي الشرع.

- المبحث الأول: المراد بالمحكم والمتشابه عند المعتزلة.
- المبحث الثاني: المراد بالمحكم والمتشابه عند الأشعرية.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة المراد بالمحكم والمتشابه.
- المبحث الرابع: النقـــد.

تمهيد:

تعريف المحكم والمتشابه في اللغة، وفي الاصطلاح:

المحكم والمتشابه في اللغة:

قال في الصحاح: أحكمت الشيء فاستحكم، أي: صار محكماً.

وحكمت الظالم وأحكمته إذا أخذت على يده.

وحكمت الرجل تحكيما، إذا منعته مما أراد[١].

وأما المتشابه: فهو المثل لغيره، أو الملتبس بغيره، أو المشكل.

قال في الصحاح: شِبْهٌ، وشَبه: لغتان بمعنى. يقال: هذا شبهه، أي: شبيهه.

وبينهما شَبَهٌ بالتحريك، والجمع مشابه.

والشُّبْهَةُ : الالتباس.

والمشتبهات من الأمور: المشكلات.

والمتشابهات: المتماثلات.

وتشبه فلان بكذا. والتشبيه: التمثيل.

وأشبهت فلاناً وشابهته. واشتبه عليَّ الشيء[٢].

هذا تعريف المحكم والمتشابه في اللغة.

أما في الإصطلاح فقد اختلف معناه بحسب اختلاف المذاهب، وهو موضوع المباحث الآتية.

---

(١) الصحاح (باب الميم فصل الحاء) ج ٥، ص ١٩٠١، ١٩٠٢.

(٢) الصحاح (باب الهاء فصل الشين) ج٦، ص ٢٢٣٦.

المبحث الأول
المراد بالمحكم والمتشابه عند المعتزلة

مسألة المحكم والمتشابه من أوائل المسائل التي انصرفت إليها عناية المعتزلة، وانصبت عليها جهودهم، ومن الطبيعي أن تحظى هذه المسألة منهم باهتمام كبير؛ لأن مذهبهم يقوم على ما اشتبه عليهم وتأولوه على غير تأويله[١]، وعلى هذا الأصل تقوم عقائدهم.

وتذهب المعتزلة إلى أن الآيات المحكمات من القرآن هي التي لا تحتمل إلا معنى واحد، وأن الآيات المتشابهة هي التي تحتمل معاني كثيرة؛ وأنه لهذا السبب يجب رد المتشابه إلى المحكم.

ولكن يبقى المحكم عند المعتزلة هو ما اتفق مع عقائدهم، وأيد أصولهم، والمتشابه ما تعارض مع تلك العقائد وخالفها.

وحدد القاضي عبد الجبار حقيقة المحكم والمتشابه بقوله:

"... المحكم: ما أحكم المراد بظاهره.

والمتشابه: ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة؛ والقرينة إما عقلية، أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية: إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة، أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – من قول، أو فعل، أو إجماع من الأمة. فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم..."[٢].

ويقول:

"... إن المحكم إنما وصف بذلك؛ لأن محكما أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرماً أكرمه، وهذا بين في اللغة. وقد علمنا أنه – تعالى – لا يوصف بأنه

---

(١) يراجع: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، ص ١٣ – ٦٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠٠ – ٦٠١.

أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط؛ لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة – لكونه عليها تأثير في المراد – وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل.

فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكما، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[1] ونحو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾[2] إلى ما شاكله.

فأما المتشابه: فهو الذي جعله – عز وجل – على صفة تشتبه على السامع – لكونه عليها المراد به – من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة، أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾[3] إلى ما شاكله، لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات"[4].

ونقل أبو الحسن الأشعري مقالة المعتزلة في محكم القرآن ومتشابهه، فذكر عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أنهما قالا:

"... المحكمات ما أعلم الله – سبحانه – من عقابه للفساق كقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾[5]، وما أشبه ذلك من آي الوعيد.

وقوله: وأخر متشابهات هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم منه..."[6].

وقال الزمخشري:

"... محكمات: أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه.

---

(١) سورة الإخلاص، الآية ١ – ٢.
(٢) سورة يونس، الآية ٤٤.
(٣) سورة الأحزاب، الآية ٥٧.
(٤) متشابه القرآن، ج ١، ص ١٩.
(٥) سورة النساء، الآية ٩٣.
(٦) مقالات الإسلاميين، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

متشابهات: مشتبهات محتملات.

(هن أم الكتاب) أي: أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها، وترد إليها..."[١].

وقد جعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[٢] محكما.

وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣] من المتشابه بناء على معتقد المعتزلة في إنكار رؤية الله – تعالى – بالأبصار في الدار الآخرة[٤].

وقد حاول الزمخشري أن يبين الحكمة من وجود المتشابه في القرآن بقوله:

"... لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به. ولما في المتشابه من الإبتلاء، والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة، والعلوم الجمّة، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه، طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه، وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة إيقانه..."[٥].

ويبين القاضي عبد الجبار وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكماً، وبعضه متشابها بقوله:

"... إذا علمنا عدل الله – تعالى – وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله – تعالى – ..."[٦].

ثم يعدد وجوه الحكمة من ذلك بقوله:

---

(١) الكشاف، ج١، ص ١٧٤، ١٧٥.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.
(٤) ينظر: الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ١٧٥.
(٥) نفس المصدر والصفحة.
(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٩٩.

"... أحد الوجوه، أنه – تعالى – لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد، ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً، وبعضه متشابهاً؛ ليكون ذلك داعيا لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد.

والثاني: أنه جعل القرآن على هذا الوجه، ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع؛ فإن القديم – تعالى – إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة.

والثالث: أنه – تعالى – أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي – عليه السلام – وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الاعجاز..."[١].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٠٠.

المبحث الثاني
المراد بالمحكم والمتشابه عند الأشعرية

تعريف المحكم والمتشابه عند الأشاعرة:

لقد عرف الأشاعرة كلاًّ من المحكم والمتشابه، بِعِدَّةِ تعريفات؛ وإليك تعريفاتهم:

قال الرازي:

"... إن اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى. إما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى، أو لا يكون؟.

- فإن كان موضوعاً لمعنى ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص.

- وإن كان محتملاً لغير ذلك المعنى: فإما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر، وإما أن لا يكون؛ بل يكون احتماله لهما على السوية.

فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على احتماله للآخر كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً.

- وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً، فخرج من هذا التقسيم: أن اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً، أو مجملاً، أو مؤولاً.

فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، وهذا القدر هو المسمى بالمحكم.

وأما المجمل والمؤول: فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة. إلا أن المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين.

والمؤول: فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه، وهو المسمى بالمتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل فيه..."[١].

وقال سعد الدين التفتازاني:

"... المحكم: المتضح المعنى.

والمتشابه: مقابله؛ إما:

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٣١، ٢٣٢.

لاشتراك، أو اجمال، أو ظهور تشبيه؛ والظاهر الوقف على: ﴿والراسخون في العلم﴾؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد..."[١].

وقال السيوطي:

"... من المتشابه[٢] آيات الصفات نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٣].

ولقد بحث أئمة المذهب الأشعري مسألة المحكم والمتشابه كما بحثها غيرهم.

وحاصل أقوالهم في تحديد المحكم والمتشابه ثلاثة أقوال:

- **القول الأول**: قول من ذهب إلى أن المحكمات هي الآيات التي أحكمت عبارتها، بأن حفظت من الإجمال والاحتمال، وأنها أصل الكتاب الذي يرد إليها غيرها.

وأن الآيات المتشابهات هي المحتملات التي لا يتضح مقصودها؛ لاجمال، أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر.

وقد ذهب إلى هذا القول: القاضي البيضاوي[٤].

- **القول الثاني**: أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا ا لله، مثل: حروف الهجاء في أوائل السور.

وقد ذهب إلى هذا القول البغدادي.

---

(١) حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب، ج٢، ص ٢١.

(٢) الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج٢، ص ٦؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج٢، ص ٦ - ٨؛ ص ١٣.

(٣) سورة طه، الآية ٥.

(٤) هو: ناصر الدين، أبوالخير، عبد ا لله بن عمر بن محمد بن علي، القاضي، البيضاوي، صاحب "الطوالع" و "المصباح" في أصول الدين، و "الغاية القصوى" في الفقه و"المنهاج" في أصول الفقه، "ومختصر الكشاف" في التفسير، و "شرح المصابيح" في الحديث.

ولي قضاء القضاة بشيراز، وهو منصب يشبه وزير العدل في يومنا هذا (رئيس القضاة).

توفي سنة احدى وتسعين وستمائة، وقيل سنة خمس وثمانين وستمائة.

ترجمته:

طبقات الشافعية، ج٨، ص ١٥٧ - ١٥٨؛ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج٢، ص ٩٢ - ٩٣؛ البداية والنهاية، ج١٣، ص ٣٠٩.

- **القول الثالث**: إن المتشابه هو آيات الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية، كالعلو، والاستواء والوجه، واليد، والعين، والمجيء، والاتيان، والنزول، والغضب، والرضى.

وقد ذهب إلى هذا القول: الجويني، والرازي، والآمدي، والجرجاني، والسيوطي، وغيرهم.

وفيما يلي عرض لأقوالهم:

- **القول الأول**: وذهب إليه القاضي البيضاوي؛ حيث يقول:

"... الآيات المحكمات هي التي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاجمال والاحتمال، وأنها أصل الكتاب الذي يرد إليها غيرها.

وأن الآيات المتشابهات هي: المحتملات التي لا يتضح مقصودها لاجمال أو مخالفة ظاهر، إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد، فينالوا بها، وباتعاب القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات - معالي الدرجات..."[١].

- **القول الثاني**: من أقوال الأشاعرة في المحكم والمتشابه وذهب إليه البغدادي. حيث قال:

"... اختلف أصحابنا في إدراك علم تأويل الآيات المتشابهة، فذهب الحارث المحاسبي[٢]،

---

(١) أنوار التنزيل، وأسرار التأويل، للبيضاوي، ج ٢، ص ٤.

(٢) هو: أبوعبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، من أئمة الصوفية، وهو شيخ الجنيد، عاصر الشافعي واختار مذهبه، له كتب كثيرة في الزهد، وأصول الديانة، والرد على المعتزلة والرافضة، هجره الإمام أحمد؛ لأنه تكلم في شيء من مسائل الكلام، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائتين (٢٤٣هـ).

له ترجمة في: طبقات الشافعية، للسبكي، ج٢، ص ٢٧٥ - ٢٨٤. وينظر ما ذكره عن سبب هجر الإمام أحمد له.

طبقات الصوفية، للسلمي، ص ٥٦ - ٦٠؛ الطبقات الكبرى للشعراني، ج ١، ص ٦٤. تهذيب التهذيب، ج٢، ص ١٣٤.

وعبد ا لله بن سعيد[١]، وأبوالعباس[٢] القلانسي إلى أن المتشابه هـو الـذي لا يعلـم تأويلـه إلا ا لله.

وقالوا: منها حروف الهجاء في أوائل السور ....، ....، ...

ومن قال بهذا وقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[٣].

ثـم ابتـدأ مـن قولـه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[٤]..."[٥].

- **القول الثالث**: من أقوال الأشاعرة في المحكم والمتشابه، قول مـن ذهـب إلى أن المتشابه هو الصفات الخبرية، والأفعـال الاختياريـة. وإليـه ذهـب الجويـني، والـرازي، والآمدي، والجرجاني، والسيوطي.

يقول الجويني:

"فإن رام تأويل المتشابهات قبل العلم بالمحكمات، ذل وضل؛ فـإن سـبيل التـأويل رد المتشابه إلى فحوى المحكم..."[٦].

---

(١) هو: أبومحمد عبد ا لله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان المتوفي بعد سنة ٢٤٠هـ بقليل شيخ الكلابية، تابعه الأشاعرة في أكثر آرائـه، وقـد أخطـأ البغـدادي في عده من الأشاعرة، والصواب أنـه متقـدم علـى أبـي الحسـن الأشـعري. وهـو مؤسـس مذهـب الكلابية الذي تأثر به الأشاعرة فيما بعد.

له ترجمة في: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٢٩٩ - ٣٠٠، الفهرسـت، لابـن النديـم، ص ٢٥٥. لسان الميزان، ج٣، ص ٢٩٠.

(٢) ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسـن الأشـعري، ص ٣٩٨. فقـال ما نصه: "... أبوالعباس أحمد بن عبد الرحمن بـن خـالد القلانسـي الـرازي مـن معـاصري أبـي الحسن رحمه ا لله لا من تلاميذه كما قال الأهوازي، وهـو مـن جملـة العلمـاء الكبـار الأثبـات، واعتقاده موافق لاعتقاده في الأثبات (أي لاعتقاد أبي الحسن الأشعري).

ولمزيد العلم بآراء القلانسي، ينظر: الفرق بين الفرق ص ٨٠؛ ص ٩٦، ص٢١٣، ص ٢٢١. أصول الدين للبغدادي، ص ٤٠، ٤٥، ٦٧، ٢٥٤. الملل والنحل ج١، ص ٨٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٥) أصول الدين، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٦) الشامل في أصول الدين، ص ٥٥٣ ثم راجع ص ٥٤٣ - ٥٧٠. الارشاد، ص ١٥٥ - ١٦٤.

ويقول الرازي:

"... وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب كلي عنها: أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلو عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال؛ لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً، وهو باطل. فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما على التأويل، وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الحق..."(١).

ويقول – أيضا:

"... الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل.

وحينئذ إما أن يفوض علمها إلى الله – تعالى – على ما هو مذهب السلف، وقول من أوجب الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾(٢).

وإما أن يستقل بتأويلها على التفصيل على ماهو مذهب أكثر المتكلمين، وتلك التأويلات مستقصاةٌ في المطولات..."(٣).

ويقول الآمدي:

"... القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾(٤).

أما المحكم فأصح ما قيل فيه قولان:

– الأول: أن المحكم ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال، ويرفع

---

(١) معالم أصول الدين، ص ٤٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ٢٢٨.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

الاحتمال، وهو موجود في كلام ا لله تعالى.

والمتشابه: المقابل لـه مـا تعارض فيـه الاحتمـال، إمـا بجهـة التسـاوي؛ كالألفـاظ المجملة، ...، ...، ...

وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تـأويل، كقولـه تعـالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[1] ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2] ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[3] ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[4]. ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾[5] و﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[6] ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب، وإنما سمي متشابها، لاشتباه معناه على السامع. وهذا أيضاً موجود في كلام ا لله تعالى... .

القول الثاني: أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه. وهذا أيضاً متحقق في كلام ا لله تعالى..."[7].

وقال الشريف[8] الجرجاني:

"... ومن كان له رسـوخ قـدم في علـم البيـان حمـل أكـثر مـا ذكـر مـن الآيـات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية، وبعضهـا علـى المجـاز،

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٢) سورة الحجر، الآية ٢٩.

(٣) سورة يس، الآية ٧١.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٥٤.

(٦) سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٧) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١٨، ٢١٩.

(٨) هو: علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، ويعرف بالسيد الشريف أبي الحسن. ولد بجرجان سنة (٧٤٠هـ) وله تصانيف تزيد على الخمسين، منها:
تفسير الزهراوين (سورة البقرة وآل عمران) والتعريفات وشرح المواقف في علم الكلام، وشرح منتهى السول والأمل لابن الحاجب، وحاشية على أنوار التنزيل، للبيضاوي، وحاشية على شرح الطوالع للبيضاوي. وقد توفي بشيراز يوم الأربعاء ٦ من ربيع الثاني سنة (٨١٦هـ).
انظر: الضوء اللامع، للسخاوي، ج٥، ص ٣٢٨ – ٣٣٠.

مراعيا لجزالة المعنى وفخامته، ومجانباً عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها..."[1].

(١) شرح المواقف، تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ١٨٢؛ ثم يراجع: ص ١٧٢ - ١٨٢.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة المراد بالمحكم والمتشابه

يتفق الأشاعرة مع المعتزلة على أن الآيات المحكمات من القرآن هي التي لا تحتمل إلا معنى واحداً، وأن الآيات المتشابهة هي التي تحتمل معاني كثيرة.

ويذهب المعتزلة إلى أن المحكم هو ما اتفق مع عقائدهم وأيد أصولهم، والمتشابه هو ما تعارض مع تلك العقائد وخالفها.

فآيات الوعيد عند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من المحكم. وآيات الوعد من المتشابه.

وقد جعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[١] محكماً.

وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢] من المتشابه بناء على معتقد المعتزلة في إنكار رؤية الله تعالى في الدار الآخرة[٣].

وقد تأثر بهم الأشاعرة فجعلوا المحكم: ما وافق آراءهم الاعتقادية، وأصولهم الكلامية. والمتشابه ما خالفها.

ولهذا جعل الأشاعرة نصوص الصفات الخبرية والأفعال الإختيارية – نحو العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليد، والأصابع، والساق، والقدم، والمجيء، والإتيان، والنزول، والرضى، والغضب – من قبيل المتشابه الذي يجب تأويله ورده إلى المحكم.

يقول الآمدي:

"... القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[٤].

أما المحكم فأصح ماقيل فيه قولان:

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٣) الكشاف، ج١، ص ١٧٥.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

– الأول: أن المحكم ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الإحتمال، وهو موجود في كلام ا لله تعالى.

– والمتشابه: المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال، إما بجهة التساوي؛ كالألفاظ المجملة، ...، ...، ...

وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل، كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[1] ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2] ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾[3] ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[4] ونحوه من الكنايات والإستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب وإنما سمي متشابها، لاشتباه معناه على السامع. وهذا أيضاً موجود في كلام ا لله تعالى.

القول الثاني: أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه. وهذا أيضاً متحقق في كلام ا لله تعالى..."[5].

وبهذا يتبين تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

وا لله أعلم.

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٢) سورة الحجر، الآية ٢٩.

(٣) سورة يس، الآية ٧١.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٥.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١٨، ٢١٩.

المبحث الرابع

النقـــــد

تبين لنا – مما سبق – أن المعتزلة والأشاعرة عرفوا المحكم والمتشابه، وذهبوا إلى أن نصوص الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ثم رجعوا إليها بعد ذلك فحرّفوا معانيها بالتأويل المبتدع.

وبعد هذا نورد تعريف المذهب السلفي للمحكم والمتشابه، وذلك من خلال كلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى –.

قال:

"... الله وصف القرآن الكريم في بعض الآيات بأنه محكم كله، قال تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[1].

فأخبر أن آياته كلها محكمة.

– ووصفه في بعض الآيات بأنه متشابه كله قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾[2].

وأخبر أنه كله متشابه[3].

– ووصفه في موضع آخر بأن بعض آياته محكمات، وبعضها متشابهات[4].

قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾[5].

ولهذا فإن التشابه الذي وصف به الكتاب كله في قوله تعالى:

---

(١) سورة هود، الآية ١.

(٢) سورة الزمر، الآية ٢٣.

(٣) ينظر: الرسالة التدمرية، تحقيق: زهير الشاويش ط. الرابعة (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ) ص ٦٣، ٦٤.

(٤) ينظر: مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٧.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧.

﴿ا لله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ يختلف عن التشابه الـذي وصـف ا لله به بعض آياته في قوله تعالى: ﴿وأخر متشابهات﴾.

ولما كان لفظ التشابه فيه اشتراك، فلابد أن نبين أنواعه قبل الحديث عن المحكم والمتشابه.

أنواع التشابه:

أولاً: التشابه العام:

وهو التشابه الذي يعم القرآن كله، وهو ضد الاختلاف الذي نفاه ا لله في كتابه الحكيم في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[1].

فالتشابه هنا: هو تماثل الكلام وتناسبه: بحيث يصدق بعضه بعضا، ويؤيده فإذا أمر بأمر في موضع لم يأمر في موضع آخر بنقيضه.

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، وهذا بخلاف القول المضطرب المختلف: الذي ينقض بعضه بعضاً فيثبت الشيء تارة، وينفيه أخرى، أو يأمر به وينهى عنه في وقت واحد.

فالأقوال المختلفة هنا: هي: المتضادة؛ والمتشابهة هي: المتوافقة.

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضاً، ويعضد بعضها بعضا، ويناسب بعضها بعضا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضاً – كان الكلام متشابهاً بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضا.

فهذا التشابه العام: لا ينافي الإحكام العام؛ بل هو: مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضا، لا يناقض بعضه بعضا؛ ولهذا فإن التشابه العام يوافق الإحكام العام الذي وصف به القرآن كله في قوله تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾.

ثانياً: التشابه الخاص:

---

(١) سورة النساء، آية ٨٢.

وهو: التشابه الخاص ببعض الآيات التي فيها إخبار عن الغيب الذي أمرنا ا لله أن نؤمن به، ولا يعلم حقيقة ذلك الغيب، ومتى يقع إلا ا لله، وذلك التأويل لا يعلمه وقتاً وقدراً ونوعاً وحقيقة إلا ا لله وحده، وإنما نعلم نحن العباد ما أخبرنا ا لله به من صفات هذا الغيب وأما الوقوف على كنهه وإدراك حقيقته فهذا لا يعلمه إلا ا لله سبحانه مثال ذلك وقت قيام الساعة، وحقيقة النعيم الذي أعده ا لله لعباده، فإن تلك الحقائق الموعود بها في تلك الدار تشبه من بعض الوجوه أصناف النعيم الموجود في الدنيا، ولكنها ليست هي هي، فذلك القدر الذي أخبر ا لله به في القرآن لايعلم وقته وقدره وصفته إلا ا لله.

فهذا هو المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا ا لله؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1].

وفي الحديث القدسي قال ا لله تعالى: ﴿أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر﴾[2].

وقد قال ابن عباس – رضي ا لله عنهما–: "ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء"[3].

يقول ابن تيمية:

"... فإن ا لله قد أخبر أن في الجنة خمراً، ولبناً، وماء، وحريرا، وذهباً، وفضة، وغير ذلك ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه؛ بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، ...، ... فأشبه إسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا، ولا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم

---

(١) سورة السجدة، آية ١٧.

(٢) رواه البخاري (كتاب بدء الخلق، باب: ماجاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة) ينظر: فتح الباري، لابن حجر، ج ٦، ص ٣١٨.

(٣) الرسالة التدمرية، ص ٣٢.

إدراك عينها، أو نظيرها من كل وجه، وتلك الحقائق على ماهي عليه هي تأويل ما أخبر ا لله به..."[١].

فهذه الأمور يجب الإيمان بها دون تشكيك، ومن حاول أن يعرف حقيقتها أو يدرك كنهها، فهو من الذين ذمهم ا لله لاتباعهم المتشابه ومحاولتهم معرفة حقيقته إبتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا ا لله.

ويدخل ضمن ذلك – أيضاً – الذين ينكرون أن يكون في الجنة أكل وشرب، ولباس، ونكاح، ويمنعون وجود ما أخبر به القرآن، ويحرفون معاني ذلك كله بالتأويل المبتدع، ويزعمون أنه أمثال مضروبة لتفهيم النعيم الروحاني ....، ... فهؤلاء من المتبعين للمتشابه؛ بما يوردونه من الشبهات ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا ا لله[٢].

وكذلك وقت قيام الساعة يعد من المتشابه الذي لا يعلمه إلا ا لله، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣].

فقد أخبر ا لله – سبحانه – أن علم وقتها المعين، وحقيقتها لا يعلمه إلا ا لله، وإن كان العباد يعلمون من أشراطها، وصفاتها، ما أخبرهم ا لله به.

ومن المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا ا لله علم جنود ا لله الذين يستعملهم في أفعاله[٤] فلا يعلمهم إلا هو ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[٥].

ومن المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا ا لله معرفة كنه ذاته، وكيفية صفاته، فهذا القدر من المعرفة هو مما استأثر ا لله بعلمه وإنما يعلم العباد ما أخبرهم ا لله به، ويؤمنون

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١١.

(٢) يراجع: مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢ ص ١١.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٧.

(٤) ينظر: الرسالة التدمرية (ط. المكتب الإسلامي)، ص ٦٩.

(٥) سورة المدثر، الآية ٣١.

به، وذلك بأن "... يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث ويتبع في ذلك سبل السلف الماضين: أهل العلم والإيمان، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات فتكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يعرض عنها فيكون من باب الذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعمياناً..."[١].

ومذهب أهل الحق في هذه الصفات هو الإيمان بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تكييف ولا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تفويض[٢] دون الخوض فيها أو محاولة معرفة كنه ذات الله، أو كيفية صفاته، فالعلم بذلك هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وحده.

قال ابن تيمية:

"... وأما التأويل الذي اختص الله به، فحقيقة ذاته وصفاته كما قال مالك: والكيف مجهول. فإذا قالوا: ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره؟.

– قيل: هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله..."[٣].

فمن حاول معرفة هذا الصنف فهو من الذين ذمهم الله وبين أنهم يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله.

وإذا عثرنا على أثر من الآثار التي تبين أن السلف قالوا: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فإنما يريدون بذلك هذا الصنف.

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ٣٠.

(٢) التفويض بدعة كسائر البدع التي حدثت في مسألة الصفات، وقد لجأ إليه متأخروا الأشعرية وغيرهم بعد أن قلت ثقتهم بالعقل.
والتفويض هو: إقرار اللفظ كما ورد في الكتاب والسنة، إقراراً جامداً، دون أن يفهم منه معنى، مع القطع بأن ظاهر النص غير مراد.
وفساد هذا القول معلوم بالبديهة لأنه يفضي إلى جعل نصوص الصفات بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ويلزم منه أن الله نزل كلاماً لا يفهم أحد معناه.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ٣٥.

ومما يجب التنبيه عليه أن نوع التشابه هنا يختلف تماماً عن التشابه المذكور في النوع الأول؛ لأن ا لله قد وصف القرآن بأنه كله متشابهاً، أي متفقاً مؤتلفاً لا اضطراب ولا تناقض ولا اختلاف فيه، وقد مدح الذين يتفكرون في القرآن ويتدبرون معانيه.

وأما النوع الثاني: فقد ذم متبعي المتشابه، حيث قال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾(١).

ولما ذم ا لله متبعي المتشابه في النوع الثاني دل على أن التشابه هنا يختلف عن التشابه المذكور في النوع الأول؛ لأن ا لله وصف القرآن بأنه كله متشابهاً فقال: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾(٢).

ولو كان التشابه في الموضعين بمعنى واحد، لكان كل متبع للقرآن مذموماً، وهذا باطل.

ثالثاً: التشابه النسبي الإضافي:

وهو الذي يشتبه على بعض الناس دون بعض بحيث تشتبه بعض الآيات على عدد من الناس فيجهلون المراد منها، أو يفهمون منها معنى باطلاً غير الذي أراده ا لله.

ويلحق بهذا الصنف الشبه التي تعرض لبعض الناس، من قبل الفهم الخاطئ لبعض النصوص وتكون سبباً في ضلالهم، ووقوعهم في البدعة، وقد حصل ذلك للمعتزلة – مثلاً – حين فهمت من قوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾(٣) وقوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾(٤) نفي رؤية ا لله بالأبصار في دار القرار. وقس على ذلك سائر بدع الجهمية والمعطله، فإنهم اشتبه عليهم فهم القرآن وتأولوه على غير تأويله.

ويجب على أهل العلم أن يرفعوا عنهم هذا الاشتباه ويبينوا لهم أن ماغاب عنهم فهمه من نصوص القرآن، حتى ظنوه من المتشابه، هو في الحقيقة محكم.

قال ابن تيمية:

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.
(٢) سورة الزمر، الآية ٢٣.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
(٤) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

"... ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم – من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه – تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال أحمد: في كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله.

وإنما ذمهم لكونهم تأولوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه، وإن كان لا يشتبه على غيرهم، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله..."[١].

وهكذا يبين ابن تيمية أن التشابه قد يكون أمراً نسبياً إضافياً، فبعض الآيات التي يشتبه معناها على بعض الناس فيتأولونها على غير تأويلها أو لا يفهمون معناها – تكون محكمة عند آخرين من الناس، وهذا يدلنا على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن وبيان معانيه: فهم يعلمون تأويله بهذا المعنى.

ومن خلال تتبع المذهب السلفي نجد أنه لم يقل أحد من السلف إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا ا لله، ولم يؤثر عن أحد منهم أنه نفى أن يعلم معنى تلك النصوص، بل المأثور عن السلف من الصحابة والتابعين إثبات الصفات وأنهم فسروها بما يوافق دلالتها، وأنهم رووا عن الرسول أحاديث الصفات وأثبتوها، ولم يمتنع السلف عن تفسير آية من تلك الآيات أو حرَّف معناها كما فعل أهل البدع والأهواء.

وبعد أن عرضنا المذهب السلفي حول تحديد المراد بالمحكم والمتشابه، أريد أن أنتهي إلى تقرير النتيجة التالية:

أولاً: أن التشابه قد يكون أمراً ذاتياً راجعاً إلى نفس الآية لدقة معناها، ولخفاء الموضوع الذي تتحدث عنه، وذلك كأوائل السور المفتتحة بحروف المعجم، وما هو المراد من ذكر هذه الحروف؟.

وتحديد عدد جنود ا لله الذين يستعملهم في أفعاله. قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[٢].

---

(١) الرسالة التدمرية، ص ٧٠.

(٢) سورة المدثر، الآية ٣١.

وتحديد وقت قيام الساعة، وحقيقة النعيم الذي أعده ا لله لعباده ... فهذه الأمور يجب الإيمان بها دون محاولة التعرف على كنهها أو حقيقتها؛ لأنه لا يعلم حقيقتها وكيفيتها وكنهها إلا ا لله وحده.

ثانياً: إن التشابه قد يكون أمراً نسبياً إضافيا: بمعنى أن ما يشتبه على هذا الشخص، يكون محكما عند غيره من الناس، فهذا الاشتباه يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم في العلم فهناك آيات قد اشتبهت على المعتزلة، وتأولوها على غير تأويلها، واستدلوا بها على بدعتهم في القول بنفي الصفات والرؤية، والقول بخلق القرآن، واحتجوا بها على الإمام أحمد بن حنبل زاعمين أنها من المتشابه، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١].

وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[٢].

وكذلك اشتبه على الجهمية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[٣]. وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[٤].

وقد فسر الإمام أحمد هذه الآيات وبين معناها، وأزال الاشتباه الذي كان في أذهان الجهمية؛ بحيث وقفوا على معناها الصحيح، فأصبحت محكمة بعد أن كانوا يتوهمون أنها من المتشابه!!.

وهذا الصنف يُرَدُّ إلى أهل العلم؛ ليزيلوا الاشتباه عنه، ويبينوا التأويل الصحيح لجميع الناس، ويعرفوهم أنه من المحكم.

ثالثاً: أنه لم يثبت عن أحد من السلف أنه عد آيات الصفات من المتشابه – كما فعل المعتزلة والأشاعرة – الذين عطلوا الباري عن صفاته، أو بعضها وحرفوا نصوص الكتاب والسنة عن دلالتها، لتتفق مع أهوائهم.

---

(١) سورة الزخرف، آية ٣.

(٢) سورة الأنبياء، آية ٢.

(٣) سورة الأنعام، آية ٣.

(٤) سورة الأنعام، آية ١٠٣.

ومما هو معلوم أن السلف من الصحابة قد رووا لنا أحاديث الصفات، والنصوص المأثورة عنهم، تدل دلالة قاطعة على أنهم أثبتوا تلك الصفات لله، وبينوا معانيها، وآمنوا بما تدل عليه إيماناً حقيقياً دون تحريف، أو تكييف، أو تمثيل، أوتعطيل، أو تفويض.

وبعد الإيمان بالصفات تناهوا عن البحث عن حقيقة هذه الصفات، وقطعوا الطمع في إدراك كيفيتها؛ لأن العلم بكنه ذات الله، وكيفية صفاته هو التأويل الذي استأثر الله بعلمه، وهو الحقيقة التي لا يعلمها إلا الله.

روى الحافظ ابن منده بسنده عن صهيب – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ في قوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[١].

قال: النظر إلى وجه ربهم – جل وعز –[٢]

وقال ابن مسعود[٣] – رضي الله عنه – النظر إلى وجه ربهم جل وعز.

وروى الحافظ ابن منده بسنده عن أبي بكر الصديق[٤] – رضي الله عنه – قال في هذه الآية ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ قال النظر إلى وجه الله جل وعز[٥] وكذلك فسرها حذيفة بن اليمان[٦].

وروى الحافظ ابن منده بسنده عن أنس قال: سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[٧] قال: للذين أحسنوا العمل في الدنيا الجنة،

---

(١) سورة يونس، الآية ٢٦.

(٢) الرد على الجهمية، لابن منده، ص ٩٥.
رواه مسلم (كتاب الإيمان، باب اثبات رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة) ج١، ص ١٦٣ ح/ ٢٩٧، ٢٩٨.

(٣) الرد على الجهمية، لابن منده، ص ٩٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٥) الرد على الجهمية، ص ٩٥.
الشريعة، للآجري، ص ٢٥٧.

(٦) الرد على الجهمية، ص ٩٥.
الشريعة، للآجري، ص ٢٦٥.

(٧) سورة يونس، الآية ٢٦.

والزيادة النظر إلى وجه ا لله الكريم جل وعز[١].

فالسلف آمنوا بمعنى تلك الصفات، وبينوا أن هناك كيفاً مجهولاً لا يعلمه إلا ا لله، والفرق شاسع بين العلم بمعنى الصفة، وبين تحديد كيفيتها.

والعباد لم يطالبوا إلا بمعرفة معنى الآية، وتدبرها وفقهها، والإيمان بالصفة التي تدل عليها دون الخوض في كيفيتها أو البحث عن حقيقتها؛ لأن معرفة الكيف والحقيقة هو تأويلها الذي لا يعلمه إلا ا لله، ونفي علم التأويل الذي هو حقيقة الشيء ليس نفياً لعلم معناه.

قال ابن تيمية – رحمه ا لله –:

"... ونفي علم التأويل ليس نفياً لعلم المعنى..."[٢].

وما قيل هنا يقال في جميع آيات القرآن التي تتحدث عن صفات ا لله – تعالى – أو عن حقيقة ماأعده ا لله لعباده من أصناف النعيم في الدار الآخرة، أو تحديد وقت الساعة....

فتأويل هذه الأمور الذي هو حقيقتها لا يعلمه وقتاً وقدراً ونوعاً وحقيقة إلا ا لله، وإنما يعلم العباد معناها ومدلولها.

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن العلم بمعنى آيات الصفات، ومعرفة مدلولها ليس من المتشابه، وليس في آيات الصفات، غموض أو اشتباه، ولم يقل أحد من السلف إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا ا لله؛ بل النصوص تدل على أنهم عرفوا مدلول القرآن كله، وفسروه وتدبروه، وفقهوا معناه، وإن لم يعلموا حقيقة تلك الصفات وكيفيتها.

والسلف – رضي ا لله عنهم – لم يتوقفوا عن تفسير آية من القرآن؛ بل تدبروها وفقهوا معناها، وقد روى ابن كثير بسنده عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال: (أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله)[٣].

---

(١) الرد على الجهمية، لابن منده، ص ٩٦.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٣١.

(٣) تفسير القرآن العظيم، ج١، ص ٣٤٧.

وقال مجاهد عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى أخره – ثلاث مرات – أقف عند كل آية وأسأله عنها[١]. فهذا مجاهد إمام المفسرين يذكر أنه يعلم تأويل القرآن كله محكمه ومتشابهه، فالمراد بذلك – إذن – معرفة تفسيره، وبيان معانيه وما يدل عليه.

والسلف – رضوان الله عليهم – بينوا معاني القرآن عامة، ونصوص الصفات خاصة، وفسروها بما تدل عليه من معنى دون تحريف لمعانيها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية منها، أو يدّعوا أنها من المتشابه الذي لايعلم معناه إلا الله – كما فعل المعتزلة والأشاعرة.

قال ابن تيمية:

"... إن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، وقال: هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة المتبوعين إن في القرآن آيات لا نعلم معناها، ولا يفهمها رسول الله ﷺ ولا أهل العلم والإيمان جميعهم..."[٢].

ومما يؤكد لنا أن آيات الصفات ليست من المتشابه أن كل مسلم يعلم بالضرورة ما تدل عليه تلك النصوص من معنى "... فإنا نفهم من قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٣] معنى؛ ونفهم من قوله: ﴿إن الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٤] معنى ليس هو الأول؛ ونفهم من قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٥] معنى؛ ونفهم من قوله: ﴿إن الله عزيز ذو انتقام﴾ معنى ..."[٦].

ولا يعقل أن تكون آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه، وإلا لكان القرآن بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم أحد معناه.

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٤.
(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٥.
(٣) سورة المجادلة، الآية (٧).
(٤) سورة البقرة، الآية ٢٠.
(٥) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.
(٦) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ٢٤.

وهل من المقبول عند كل ذي عقل سليم أن يجعل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٢].

وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان﴾[٣] بمنزلة قوله تعالى: ﴿حم.عسق﴾[٤] وقوله: ﴿كهيعص﴾[٥] وقوله: ﴿ن﴾[٦] ونحوها من حروف المعجم التي افتتحت بها سور القرآن.

أو أن نجعل معاني آيات الصفات من قبيل المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا ا لله كوقت قيام الساعة، وحقيقة اليوم الآخر، وكنه ذاته، وكيفية صفاته.

والحق أن نصوص الصفات تدل على معانيها الظاهرة منها، وتثبت لله صفات الكمال من العلم والقدرة والسمع والبصر والاستواء... فإن قيل ما حقيقة ذلك وكيفيته؟.

– قيل هذا هو المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا ا لله.

ولو كانت آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا يفهم المراد به، لخرجت كثيراً من نصوص القرآن عن التدبر، والتفكر، والفهم، والفقه، الذي أمر ا لله به وذم من أعرض عنه بقوله: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾[٧].

فعلم – مما سبق – أن ا لله أمر عباده بتدبر القرآن والتفكر فيه "... ولهذا قال الحسن البصري ما أنزل ا لله آية إلا وهو يحب أن يعلم في ماذا أنزلت، وماذا عني بها،

---

(١) سورة طه، الآية ٥.
(٢) سورة ص، آية ٧٥.
(٣) سورة المائدة، آية ٦٤.
(٤) سورة الشورى، آية ٢.
(٥) سورة مريم، آية ١.
(٦) سورة القلم، آية ١.
(٧) سورة الإسراء، الآية ٤٥.

وما استثنى من ذلك لا متشابها ولا غيره..."[١].

وبناء عليه فإن السلف كانوا يعرفون معاني القرآن وتفسيره، وبيانه، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية منه سواء في ذلك المحكم والمتشابه.

وأما حقائق تلك الأمور الغيبية التي لم يأتهم تأويلها بعد، فلا سبيل إلى العلم بكيفيتها، وإدراك كنهها، وآيات الصفات وما تدل عليه من معنى لا تدخل ضمن هذا المتشابه الذي استأثر ا لله بعلمه؛ لأن السلف كانوا يثبتون الصفات، ويؤمنون بما تدل عليه من معنى، وقد علموا تفسير جميع آيات القرآن وبينوا معناها.

قال الصحابي الجليل عبد ا لله بن مسعود:

"... لو أعلم أن أحداً أعلم بكتاب ا لله مني تبلغه آباط الإبل، لأتيته. وعبد ا لله ابن عباس الذي دعا له النبي ﷺ وهو حبر الأمة، وترجمان القرآن كانا هما، وأصحابهما من أعظم الصحابة والتابعين إثباتاً للصفات ورواية لها عن النبي ﷺ ... ... ولو كان معاني هذه الآيات منفياً أو مسكوتا عنه لم يكن ربانيوا الصحابة أهل العلم بالكتاب والسنة أكثر كلاماً فيه.

ثم إن الصحابة نقلوا عن النبي ﷺ أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة ولم يذكر أحد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية.

قال أبوعبد الرحمن السلمي:

" حدثنا الذين كانوا يقرؤننا: عثمان بن عفان، وعبد ا لله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل.

وكذلك الأئمة كانوا إذا سئلوا شيئاً من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٢] كيف استوى؟.

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٤.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

– فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمـان بـه واجـب، والسـؤال عنـه بدعة..."[1].

وبناء على ما سبق يتقرر لدينا أنه لم يقل أحد من السلف إن آيات الصفـات مـن المتشابه الذي استأثر ا لله بعلمه، وإنما زعم ذلك المعتزلة، وتابعهم الأشاعرة.

فحرفوا معاني نصوص الصفات عن دلالتها الظاهرة إلى معاني مبتدعة فاسدة.

وا لله أعلم.

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ٣٢.

الباب الثاني
منهج إثبات حدوث العالم وأدلته

وتحته فصلان:

الفصل الأول: منهج إثبات حدوث العالم.

الفصل الثاني: أدلة حدوث العالم.

الفصل الأول
منهج إثبات حدوث العالم

وتحته أربعة مباحث:

- المبحث الأول: منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثاني: منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في منهج إثبات حدوث العالم.
- المبحث الرابع: النقـــــد.

المبحث الأول
منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم

عقيدة المعتزلة في حدوث العالم، هي: عقيدة جميع المسلمين؛ فإن المسلمين يعتقدون أن هذا العالم مخلوق محدث بعد أن لم يكن؛ والمحدث له، هو ا لله – عز وجل –.

وإنما حدث الخلاف بين المسلمين في منهج الاستدلال على حدوث العالم.

فسلكت كل طائفة منهجاً تعتقد أنه أصح المناهج لتقرير هذه المسألة.

والمعتزلة قد سلكت طريقة خاصة لإثبات مسألة حدوث العالم؛ وهي طريقة الجواهر والأعراض.

وهذه الطريقة أحدثها أبوالهذيل[1] العلاف، وتابعه عليها جميع المعتزلة.

وصورتها أن العالم مكون من أجسام وأعراض وأن الأجسام تتألف من الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، أو الذرات، أي: أن الأجسام مكونة من ذرات صغيرة هي مكونات هذا الجسم.

ثم فرق بين الجسم، وبين الجوهر الفرد؛ لأن الجسم مكون من جوهرين فأكثر. فإن انقسم فهو الجوهر.

والجوهر: هو الذي له حيز، وقيل ما له حجم.

وأقل الجسم: جوهران بينهما تأليف؛ فالجسم هو المؤلف من جوهرين، فأكثر.

– وإذا لم ينقسم الجوهر: فهو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، أو الذره.

وتعريف الجسم – عند أبي الهذيل هو:

" ... ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدهما يمين، والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى

---

(١) هو: أبوالهذيل، محمد بن الهذيل بن عبد ا لله بن مكحول العبدي العلاف. مولى عبد القيس. ولد سنة ١٣٥هـ في البصرة وتوفي سنة ٢٣٥هـ بسامراء. وإليه تنسب فرقة الهذيلية.
راجع: سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٢، ٥٤٣.
الملل والنحل، للشهرستاني، ١/٤٩ – ٥٣.
المنية والأمل – الطبقة السادسة، ص ٤٣ – ٤٧.

والآخر أسفل.

وأن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسة ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض – غير ما ذكرنا – حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء. فإذا اجتمعت فهي الجسم، وحينئذ يحتمل ما وصفنا..."[١].

تعريف الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ – أو الذره) عند أبي الهذيل:

يقول أبوالهذيل: "... إن الجسم يجوز أن يفرقه ا لله – سبحانه – ويبطل ما فيه من الإجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وأنه قد يجوز أن يجامع غيره، وأن يفارق غيره، وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ..."[٢].

وكان يخالفه في هذا القول النظام[٣]، الذي كان يرى أن التجزء يمكن أن يستمر إلى غير نهاية وكان يقول: "... لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ..."[٤].

فأبو الهذيل – إذن – من دعاة المذهب الذرّي (او الجوهر الفرد) وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين وتبعه في ذلك بقية المعتزلة – ماعدا النظام –.

ماهو مذهب أبي الهذيل في الجوهر الفرد؟

يتكون العالم – عند أبي الهذيل العلاف – من الجواهر الفرده، أو عدد من الذرات، أو الأجزاء التي لا تتجزأ.

وهذه الأجزاء تتحرك في خلاء[٥]، أما ما نراه بعد ذلك من كائنات، فليست إلا

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٢ – ٣٠٣.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ٣١٤ – ٣١٥.

(٣) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥ – ٥٦؛ ثم راجع: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ص ١١٩ – ١٢٨.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص ٣١٨.

(٥) لتعريف الخلاء وتوضيح مذهب المتكلمين فيه، راجع:

=

أعراضا، أو أحوالاً ذاتية، قد تعرض لهذه الجواهر، أي: أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر.

ليس ثمة في العالم إلا هذه الأجزاء، وهي في حركة آناً، وفي سكون آناً آخر، وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة، ولا تستطيع أن تنقل حركة، ولا تستطيع سكوناً، أو أن تنقل سكوناً؛ بل إن ا لله سبحانه وتعالى هو الذي أوجد الحركة والسكون فيها؛ فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها.

وقد اعتمد علماء المعتزلة[1] على طريقة الجواهر والأعراض لإثبات حدوث العالم.

وقد نقحوا هذه الدلالة عبر حقبة طويلة من الزمن حتى إنتهوا إلى:

- أن الجسم يتألف من الجواهر الفرده، أو الأجزاء التي لا تتجزأ.
- فالعالم بأسره، وهو كل ما سوى ا لله – تعالى – مكون من الأجسام (الجواهر) والأعراض.
- الأجسام حادثة.
- الأعراض حادثة.
- والأجسام لا تخلو من الأعراض.
- وكل ما لا يخلو عن الحوادث – أو ما لا يسبق الحوادث – فهو حادث.
- والحوادث لها أول، ويمتنع حوادث لا أول لها.

∴ فالعالم (الأجسام: الجواهر، والأعراض) حادث.

- وكل مُحَدث له محدِث، ومحدث العالم هو: ا لله سبحانه وتعالى.

هذه هي طريقة الجواهر والأعراض التي أحدثها أبوالهذيل العلاف.

وقد أكد من جاء بعد أبي الهذيل أنه هو أول من أحدثها وقال بها.

= التعريفات، ص ١٠٠، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٩١. شرح المقاصد، ج٢، ص ٢٠٤؛ المعجم الفلسفي، ج١، ص ٥٣٧ – ٥٣٨.

(١) راجع: التوحيد، للنيسابوري، ص ١٠١، و ص ٢٣١، ٣٩٠، ص ٥٣ وما بعدها. شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢ – ١١٨. المحيط بالتكليف، ص ٣٦ – ٩٩.

قال أبورشيد النيسابوري[١] المعتزلي:

"... إن أول من أثبت الدلالة المبنية على الدعاوي الأربع[٢] في حدوث الجسم، هو: أبو الهذيل، ثم تبعه على ذلك سائر شيوخنا..."[٣].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا: أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ..."[٤].

هذا هو منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم، منهج عقلي كلامي يقوم على: أن العالم بأسره - وهو كل ما سوى الله - تعالى - مكون من الأجسام (الجواهر) والأعراض.

الأعراض حادثة، وهي لا تقوم بنفسها؛ وإنما تقوم بالأجسام.

الأجسام حادثة - أيضاً - ؛ لأنها لا تخلو من الأعراض؛ وما لا يخلو عن الحوادث - أو مالا يسبق الحوادث فهو حادث.

والحوادث لها أول؛ إذ يمتنع حوادث لا أول لها.

---

(١) هو: أبو رشيد، سعيد بن محمد النيسابوري المعتزلي، من رجال الطبقة الثانية عشره، وهو من تلاميذ عبد الجبار، وأصحابه.

له تصانيف منها: ديوان الأصول ابتدأ فيه بالجواهر والأعراض، ثم بالتوحيد والعدل. وله: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. وهو مخطوط برلين ١٢ وقد نشر القسم الخاص بالجوهر الفرد من هذا الكتاب المستشرق بيرام عام ١٩٠٢م Biram بمدينة ليدن.

راجع: المنية والأمل، ص ٩٧ الطبقة الثانية عشرة. التوحيد [ديوان الأصول] ص ١٧. تحقيق د. محمد أبو ريده.

(٢) هذه الدعاوي الأربع ذكرها عبد الجبار بقوله: "... أحدها: أن في الأجسام معان، هي: الإجتماع، والإفتراق، والحركة والسكون.

- الثانية: أن هذه المعاني محدثة.

- الثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها، و لم يتقدمها.

- والرابعة: أنه إذا لم ينفك عنها، و لم يتقدمها، وجب حدوثه مثلها...".

شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.

(٣) التوحيد [ديوان الأصول]، ص ١٠١.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.

∴ فالعالم بجميع أجزائه (الجواهر والأعراض) حادث.

وكل محدث [بالفتح] له محدث [بالكسر] ومحدث العالم هو: ا لله سبحانه وتعالى.

وا لله أعلم.

المبحث الثاني

منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم

المبحث الثاني
منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم

لقد سلك الأشاعرة لإثبات حدوث العالم نفس الطريقة التي سلكتها المعتزلة من قبل. وهي طريقة الجواهر والأعراض.

وقد قامت هذه الطريقة في إثبات حدوث العالم على أن العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين (الجواهر والأعراض).

والعالم بأسره (الجواهر والأعراض) حادث، وتأسس حدوث العالم - عندهم - على القول بتركب الأجسام (الجواهر) من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد) حادث.

والأجسام حادثة بحدوثه.

وقد أجمعت[1] مصادر الأشاعرة على اعتماد نظرية الجوهر الفرد وتقريرها منهجاً لإثبات الخالق عز وجل، وأدخلوها في صميم العقيدة الإسلامية.

---

(١) راجع:
- التمهيد، للباقلاني، ص ١٧ - ٢٥.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٦ - ١٩.
- أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٥.
- الفرق بين الفرق، ص ٣١٥ - ٣١٦.
- الغنية في أصول الدين، ص ٤٩ - ٥٠.
- الشامل في أصول الدين، ص ١٤٣، ٢٤٢، ١٥٧، ١٦٠ - ٢٧٢.
- الإرشاد، ص ١٧ - ٢٩؛ ص ٤٦ - ٤٧.
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة [الأشاعرة] ص ٧٦ - ٨٠.
- الإقتصاد في الإعتقاد، ص ١٩ - ٢٦.
- نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١١.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٣٥.
- معالم أصول الدين، ص ٣٢ - ٣٣.
- الأربعين في أصول الدين، للرازي، ج ٢، ص ٣ - ١٧.
- أساس التقديس، ص ١٠٠.

=

قال عبد الملك الجويني:

"... اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفرادا، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف وحدٌّ، وجزء شائع لا يتميز، والى ذلك صار المتعمقون في الهندسة، وعبروا عن الجزء بالنقطة، وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم"(١).

ويعتقد الجويني أن إنكار الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ يؤدي "... إلى هدم قواعد الدين..."(٢).

وقال الرازي:

"... القول بالجوهر الفرد حق.

والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ..."(٣).

وقد زعم عبد القاهر البغدادي أن منكر الجوهر الفرد كافر!!.

= - المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٦، ص ١٩ - ٢٢؛ ج ٦، ص ٢٩ - ٥٩؛ ج ٦، ص ٧٥ - ٨٢.

- المواقف، للإيجي، ص ١٦٤ - ١٦٥، ١٨٢ - ١٨٣؛ وقد أطال النفس في سرد أدلة إثباته، والرد على نفاته.

- شرح المقاصد، ج ٣، ص ٥ ، ١٠، ٢١، وقد أورد مباحث مطولة في الإستدلال على إثباته، ج ٣، ٢٩ - ٣٩.

وقد رد على النظام والفلاسفة في إنكاره، ص ٤٠ - ٤٢؛ ج٣ ص ٤٢ - ٦٥.

- شرح جوهرة التوحيد، ص ٤١، ص ٥٢ - ٥٣؛ ص ١٧١ - ١٧٢.

- حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١٤٩ - ١٦١.

- أم البراهين (السنوسية)، لمحمد السنوسي (٨٩٥هـ = ١٤٩٠م) حاشية الدسوقي، لمحمد الدسوقي؛ وهي من كتب المتأخرين التي تقدم عقيدة الأشاعرة في رسائل منظومة أو منثورة؛ كي يسهل حفظها وترديدها.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٣) معالم أصول الدين، ص ٣٢؛ وقد أطال النفس في الإستدلال على إثبات الجوهر الفرد، والرد على منكريه، ٣٢ - ٣٣.

قال:

"... وأجمعوا [أي الأشاعرة] على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض - خلاف قول نفاة الأعراض في نفيها الأعراض.

وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ.

وأكفروا النظام، والفلاسفة الذين قالوا: بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية؛ لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله - تعالى - وفي هذا رد قوله: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[١]..."[٢].

وقد وجدَتْ فكرة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ - التي نادى بها أبوالهذيل العلاف - رواجاً في العالم الإسلامي، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة ثم وضعها علماء الأشاعرة في صورتها النهائية، ولا سيما أبوالحسن الأشعري[٣] وتلميذه الباقلاني؛ بل إنها أصبحت المذهب الرسمي للأشاعرة.

ويعد أبوبكر الباقلاني[٤] من أوائل الأشاعرة الذين نقحوا هذه الطريقة، وجمَّلوها، وأظهروها للعامة في صورة إقناعية، ووضعوا المقدمات التي تشد من أزرها، وتحمِلُ كلّها، وجادلوا عن الإعتراضات التي تبيّن ضعفها[٥]، وحاولوا - بكل ما أوتوا من جدل - أن يدفعوا الشكوك التي ترد عليها.

نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ عند الأشاعرة:

أريد أن أقدم - بين يدي المسألة - شرحاً لبعض المصطلحات الكلامية التي استخدمها الأشاعرة في هذا المقام؛ وهي:

العالم، القديم، المحدث، الجسم، الجوهر، الجوهر الفرد، العرض.

العالم - مطلقاً -: اسم لكل موجود سوى الله - سبحانه وتعالى -[٦].

---

(١) سورة الجن، الآية ٢٨.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٣) راجع: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٢٢، ٢٣.

(٤) راجع: المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

(٥) راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٢.

(٦) الإرشاد، ص ١٧؛ الغنية في أصول الدين، ص ٤٩.

وفي اصطلاح المتكلمين: هو عبارة عن الجواهر والأعراض[١]. لم سميّ العالم، عالما؟.

– العالم: مشتق من العلم، والعلامة.

وإنما سمي العلم، علما؛ لأنه أمارة منصوبة على وجود صاحب العلم.

– فكذلك العالم: بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجوب الرب سبحانه وتعالى[٢].

الموجودات تنقسم إلى قسمين[٣]:

– الأول: قديم لم يزل، وهو ا لله – تعالى – وصفات ذاته، التي لم يزل موصوفاً بها، ولا يزال كذلك.

– الثاني: محدث لوجوده أول.

ومعنى المحدث: ما لم يكن ثم كان، أي: فعل ما لم يكن من قبل موجوداً.

المحدثات تنقسم إلى ثلاثة[٤] أقسام:

جسم ، وجوهر، وعرض.

– الجسم في اللغة: هو: جماعة البدن، وهو الجسد[٥].

وفي الإصطلاح: هو المؤلف المركب. ويفيد كثرة الإجتماع والتأليف[٦].

الجسم هو: الذي يتألف من جوهرين فأكثر.

قال الجويني:

"... الجسم في اصطلاح الموحدين: المتألف.

فإذا تألف جوهران كانا جسما؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني..."[٧].

---

(١) لمع الأدلة، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

(٣) الإنصاف، ص ١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦؛ التمهيد، ص ١٧، ١٨.

(٥) لسان العرب، (حرف الميم، فصل الجيم) ج١٢، ص ٩٩.

(٦) الانصاف، ص ١٦.

(٧) الإرشاد، ص ١٧.

الجوهر: الذي له حيّز. والحيّز: هو المكان أو ما يقدر تقدير المكان عن أنه يوجد فيه غيره[١].

وقيل: الجوهر: ما له حجم[٢].

وقيل: الجوهر: ما يقبل العرض[٣].

والجوهر ينقسم إلى قسمين:

– الجسم: وهو المؤلف، فالجسم هو: الذي يتألف من جوهرين فأكثر.

قال أبوسعد النيسابوري:

"... وأما الجسم: فهو المؤلف، وأقل الجسم جوهران بينهما تأليف..."[٤].

– الجوهر الفرد: هو الموجود المتحيز الذي له مكان يشغله، وليس له إئتلاف، ولا تركيب بحال من الأحوال فهو لا يقبل القسمة لا فعلاً، ولا فرضاً، ولا وهماً[٥].

العرض: هو ما يقوم بالجوهر من المعاني.

وقيل: هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان، والطعُوم، والروائح، والحياة، والموت، والعلوم، والإرادات، والقدر، القائمة بالجواهر[٦].

وقيل العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين، يدل على ذلك قولهم: "عرض لفلان عارض من مرض وصداع" إذا قرب زواله، ولم يعتقد دوامه. ....، ....، ....، فكل شيء قرب عدمه وزواله، موصوفٌ بذلك، وهذه صفة المعاني القائمة بالأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض..."[٧].

وقيل العرض: ما يستحيل عليه البقاء[٨].

---

(١) الانصاف، ص ١٦.
(٢) لمع الأدلة، ص ٧٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٧٧.
(٤) الغنية في أصول الدين، ص ٥٠.
(٥) راجع: المصدر السابق، ص ٥٠.
(٦) الإرشاد، ص ١٧؛ لمع الأدلة، ص ٧٧.
(٧) الانصاف، ص ١٦ – ١٧.
(٨) لمع الأدلة، ص ٧٧.

الأكوان: اسم للاجتماع والإفتراق، والحركة، والسكون[١].

وذهب الأشاعرة إلى "أن العالم محدث، وأنه لا ينفك علويه وسفليه من أن يكون جسماً مؤلفاً، أو جوهراً منفرداً، أو عرضاً محمولاً، وهو محدث بأسره..."[٢].

وبعد أن شرحت هذه الاصطلاحات، نريد أن نعرف ماهي نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة؟.

نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة:

يتكون العالم عند الأشاعرة – كما يتكون عند أصحاب الجوهر الفرد من قبل – من جواهر وأعراض فالأولى هي: محل الثانية؛ فالجوهر – إذن – هو محل التغيرات أو الكيفيات التي تحدث؛ وحدوثها يكون من العرض، أي أن ما يحمل على الأجزاء [الجواهر (أو الأجسام) والجواهر الفرده] هو: الأعراض فقط؛ ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس.

والجواهر الفرده، أو (الذرات، أو الأجزاء التي لا تتجزأ) ليس لها بقاء مكاني مع ما لها من خصائص ثابتة:

لها وضع، ولا حجم لها، ولا يماس الجزء جزءاً آخر، وعلى هذا فهي متمايزة، غير متصلة، والسبب في هذا أن العرض لايمكن أن يكون عرضاً إلا بجوهر؛ ولهذا قالوا: العرض لا يقوم بنفسه[٣].

ولا يمكن أن يقوم العرض – نفسه – بجوهر آخر؛ ولهذا قالوا: العرض لا ينتقل من محل[٤] إلى آخر.

وهذا يؤدي إلى إنتفاء وجود الكلي في الخارج.

لايوجد في الخارج إلا الجزئي فقط، أما الكلي فموجود في الذهن.

---

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٥٠.

(٢) الإنصاف، ص ١٧.

(٣) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٥٠ – ١٥٢.

(٤) راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٣ – ١٥٦.

والأجزاء التي لا تتجزأ (الجواهر الفرده) ليس لها – أيضاً – بقاء زماني – أعني أنه إذا كان المكان ذرات مجموعة فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آنات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر؛ ولهذا قالوا: لا يجوز قيام العرض بالعرض[١].

والعرض لا يبقى زمانين. والزمان يفطر في الخلاء[٢] من حين لحين مع حركة عقرب الساعة.

فالزمان على هذا الرأي ذرات أو نقط ولا يوجد إلا عند التغير، وقد تمسك أبوالحسن الأشعري بهذا المبدأ: "العرض لا يبقى زمانين[٣] أو وقتين، أي: أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان – وهو الآن" ولا تبقى جزأين، أي: وحدتين.

وتمسك الأشاعرة من بعده بمبدأ العرض لا يبقى[٤] زمانين.

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتمايزة ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكلي فيها، فهي لا تكون عدداً ولا امتداداً ولا كمية (أي: ما نَصِفُهُ نحن من تكيف الجسم بالمقولات[٥]، فيكون له متى؟ وأين؟ وفعل وانفعال) إنما هي اعتبارات ذهنية كما قلنا.

أو هي نِسَبٌ وإضافات يفترضها الفكر، أو تبتدعها المخيّله.

وهذه الاعتبارات والإضافات أو النسب ذاتية غير موضوعية .. وينبغي أن نميز تماماً بين الموضوع وبين الذات، ونقول إن الذات هنا هي الخالقة لكل النسب والإعتبارات.

نحن لا نستطيع – إطلاقاً – أن نفهم علاقة أو نسبة خارج الذهن؛ إنما العلاقة أو النسبة تتكون في الذهن وتكون بالنسبة لشيء، وهذا ينطبق على المقولات جميعاً.. هي عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً – إلا الجوهر – أي الجزء الذي لا يتجزأ، والكيفية

---

(١) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٥٧ – ١٥٩.

(٢) لتعريف الخلاء، وتوضيح مذهب المتكلمين فيه راجع: ص من هذه الرسالة.

(٣) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ – ٣٦٠.

(٤) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠ – ١٦٦.

(٥) المقولات: هي الكم، والكيف، والوضع، والأين. راجع: التعريفات، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

أي حدوث الأعراض، والمكان أي الخلاء[١] الذي تتحرك فيه الجواهر.

وهذه الذاتية تبدو على أقوى صورة في تحليل الأشاعرة لفكرة الإضافة[٢].

وهكذا اقتبس الأشاعرة – عن المعتزلة – نظرية الجوهر الفرد، واستخدموها في منهجهم لإثبات حدوث العالم.

قال أبوسعد عبد الرحمن[٣] النيسابوري (٤٢٦ – ٤٧٨هـ):

"... العالم هو: اسم لكل موجود سوى ا لله – تعالى – وينقسم إلى قسمين:

– جواهر.

– وأعراض.

فالجوهر: كل ذي حجم متحيز؛ والحيز: تقدير المكان، ومعناه: أنه لايجوز أن يكون عين ذلك الجوهر حيث هو.

وأما العرض: فالمعاني القائمة بالجواهر: كالطعوم والروائح، والألوان.

والجوهر الفرد: هو الجزء الذي لا يتصور تجزئه عقلاً، ولا تقدير تجزئه وهماً.

وأما الجسم: فهو المؤلف؛ وأقل الجسم: جوهران بينهما تأليف.

والأكوان إسم للإجتماع والإفتراق والحركة والسكون"[٤].

---

(١) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٢) راجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٥ – ٤٧٦.

(٣) هو: عبد الرحمن بن مأمون بن علي بن إبراهيم النيسابوري، الشافعي، المعروف بالمتولي أبوسعد.

ولد سنة ست أو سبع وعشرين وأربعمائة. سمع الحديث من أبي القاسم القشيري، وبرع في مذهب الشافعية.

ألّف كتاب "التتمة" في الفقه وَصَلَ فيه إلى الحدود، ثم عاجلته المنية، وأكمله جماعة، وله "الغنية في أصول الدين" على منهج الأشعرية؛ و"مختصر الفرائض" و "كتاب الخلاف". روى عنه جماعة، وتولى التدريس بالنظامية إلى حين وفاته.

توفي ليلة الجمعة الثامن عشر من شوال سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (١٨ – شوال – ٤٧٨هـ).

– طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٥، ص ١٠٦ – ١٠٨. رقم الترجمة ٤٥٣.

– شذرات الذهب، ج ٣، ص ٣٥٨.

– طبقات الشافعية، لأبي بكر بن هداية ا لله، ص ١٧٦ – ١٧٧.

– وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣١٤.

(٤) الغنية في أصول الدين، ص ٤٩ – ٥٠.

ويسلك أبوسعد عبد الرحمن النيسابوري (٤٢٦ – ٤٧٨هـ) منهجاً عقلياً كلامياً لإثبات حدوث العالم؛ أساسه نظرية الجوهر الفرد، التي ابتكرها أبوالهذيل العلاف، وتابعه بعض علماء المعتزلة، وتلقفها عنهم الأشاعرة.

ويذهب إلى أنه يجب على كل مكلف أن ينظر في دليل الجواهر والأعراض (الحدوث) ليتوصل به إلى أن العالم حادث؛ فيقول:

"... أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر الصحيح المؤدي إلى العلم بحدوث العَالَم، وإثبات العلم بالصانع.

والدليل عليه إجماع العقلاء على وجوب معرفة ا لله – تعالى –.

وعلمنا عقلاً أنه لا يعلم حدوث العالم، ولا الصانع إلا بالنظر والتأمل؛ وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب..."[1].

ويقرر أن "... العالم محدث مخلوق، حدث بعد أن لم يكن..."[2].

ويقول – أيضاً –:

"... والكلام في هذه المسألة على طريقين:

– إثبات أصول ومقدمات إذا صحت، وثبتت، ثبت حدوث العالم.

– والثاني: يدل على بطلان مذهبهم واستحالة قولهم.

أما الطريق الأول: فيعتمد على ثلاثة أصول:

– **الأصل الأول**: يدل على إثبات الأعراض، وهي: المعاني القائمة بالجواهر.

وأنكرت طائفة من الملحدة الأعراض بالكلية، وقالوا: لا موجود إلا الجواهر.

والدليل على ثبوت الأعراض أنا نرى الجوهر ساكناً فيتحرك ويزول عن جهته التي كان فيها إلى غيرها مع جواز أن لا يتحرك ويبقى في جهته، فإذا كان من الجائز أن لا يتحرك فإذا اختص بالحركة بدلاً عن إستمرار السكون لابد له من موجب أوجب زواله عن محله.

---

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٥٥ – ٥٦.

(٢) الغنية في أصول الدين، ص ٥٦.

ثم الموجب لا يخلو إما أن يكون نفسه، وهو محال؛ لأن نفسه كان موجوداً قبل ذلك الوقت وبعده، والحركة غير موجودة، فثبت أن الموجب أمر زائد عليه.

فإذا ثبت أنه يقتضي معنى زائداً عليه فلابد وأن يكون ذلك المعنى ثانياً موجوداً؛ لأن العدم نفي محضٌ، والنفي لايجوز أن يكون موجباً حكماً.

فإذا ثبت أن الزائد على الجوهر موجود، فلا يخلو إما أن يكون مثل الجوهر أو خلافه، ولا يجوز أن يكون مثله؛ لأن مثل الجوهر/ جوهر آخر، فليس أحد الجوهرين بإيجاب حركة في الآخر بأولى من أن يكون الجوهر الآخر موجباً غير تلك الحركة فيه.

فإذا ثبت أنه خلافه فلا يخلو إما أن يكون فاعلاً مختاراً، أو معنى قائماً به هو الموجب.

ولا يجوز أن يكون ذلك الخلاف فاعلاً مختاراً؛ لأن الكلام في جوهر موجود، والموجود لا يفعل؛ بل يستغني بوجوده عن الفاعل، فثبت أنه معنى زائد عليه قائم به، وهو ما ذكرناه من الأعراض.

- **الأصل الثاني**: يدل على أن ما أثبتناه من الأعراض حادثة؛ والدليل عليه أن الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ودل طريانها على انتفاء السكون عنه، وانتفاء السكون دليل حدوثه لأن القديم يستحيل عدمه.

فإن قيل ولم أنكرتم على من يقول إن الحركة ما حدثت والسكون ما انتفى؛ ولكن الحركة كانت كامنة فظهرت والسكون كان ظاهراً، فكمن وتَستَّر.

قلنا: لو كان كذلك لاجتمع الحركة والسكون في المحل وقد علمنا استحالة كون الشيء الواحد متحركاً ساكناً، فكذلك يستحيل اجتماع الحركة والسكون.

- فإن قيل: ولم قلتم إن القديم يستحيل عدمه؟.

قلنا: الدليل على استحالة عدمه أنه لو جاز عدمه لكان لا يخلو إما أن يقال: عدمه حالة ما يعدم واجب حتى يستحيل عليه البقاء على تلك الحال، أي: حالة الوجود، أو يقال عدمه في تلك الحالة من الجائزات ويجوز أن يستمر وجوده في تلك الحالة، أي: حالة الوجود بدلاً عن العدم. ولا يجوز أن يكون العدم في تلك الحالة واجباً حتى لا يجوز استمرار الوجود؛ لأنا نجوز بقاء الحركة في المتحرك حالة ما سكن ولو كان عدم الحركة واجباً لاستحال تقدير بقائها في تلك الحالة، وإن كان عدمه جائزاً واستمرار الوجود

جائزاً فمحال؛ لأنه إذا جاز بقاؤه وجاز عدمه فلا يختص بأحد الجائزين إلا بمخصص يقصد إلى التقديم لأجل الجائزين على الآخر، وهم أنكروا الصانع والمخصص.

قلنا: هذا محال؛ لأن الطارئ كما يضاد القديم فالقديم يضاد الطارئ – أيضاً – فلم كان إبطال القديم بالضد الطارئء، أولى من امتناع ثبوت الطارئ بمضادة القديم له.

فإن قيل: ولم لا يجوز أن تكون الحركة قد انتقلت من جوهر آخر إليه؟.

قلنا: الحركة هو الانتقال، ولو افتقر الإنتقال إلى انتقال آخر لافتقر ذلك الإنتقال إلى انتقال آخر، ثم لايزال كذلك فيتسلسل وذلك محال.

– **الأصل الثالث**: أن عند أهل الحق [أي الأشاعرة] يستحيل خلو الجواهر عن الأعراض.

بيانه أنه لا يجوز أن يكون جوهر لا يكون له لون أصلاً، ولا يكون له طعم أصلاً، ولا يكون ساكناً ولا متحركاً وكذلك لا يجوز أن يكون جواهر لا متصلة مجتمعة ولا متباينة متفرقة.

وذهب جماعة من الملحدة إلى جواز خلو الجواهر عن جميع الأعراض، وجوّز الكعبي[1] من المعتزلة تعرِّي الجواهر عن الأكوان[2]، وهو: الإجتماع والافتراق، والحركة، والسكون. ولم يجز تعرِّيها مما سواه من الأعراض.

وأما معتزلة البصرة جوزوا تعرِّيها من الأكوان وسائر الأعراض غير الأكوان إلا أن جملة المعتزلة وافقونا على أن الجوهر بعدما اتصف بالأعراض يستحيل خلوه عنها؛ وإنما جوزوا ذلك في إبتداء الحدوث.

فأما إذا أردنا الكلام مع الملحدة نفرض في الأكوان، فنقول: الجواهر القابلة للإجتماع والإفتراق غير مجتمعة ولا متباينة لا يعقل.

---

(١) سبقت ترجمته: ص من هذه الرسالة.

(٢) الأكوان: هي بعض الأعراض التي تقوم بالجسم؛ فالجسم (الجوهر) تقوم به معاني وهي: الحركة، والسكون، والإجماع، والإفتراق.

راجع: المحيط بالتكليف، ص ٤٠؛ الإرشاد، ص ١٧.

وأيضاً فإنهم جوزوا الإجتماع والإفتراق فيما لا يزال ولا يعقل اجتماع موجودين إلا عن افتراق سابق، ولا افتراق موجودين إلا عن اجتماع سابق.

وأما الرد على المعتزلة فيستدل على الكعبي بالألوان وسائر الأعراض، فنقول: لو جاز تعري الجوهر عن الأكوان لجاز عن الألوان.

ويستدل على معتزلة البصرة بالأكوان، فنقول: لما لم يجز تعري الجواهر عن الأكوان لايجوز عن الألوان.

ويستدل على الفريقين بمناقضتهم حيث قالوا: بعد قبوله للأعراض، لا يجوز خلوه عن الأعراض، فنقول: كل عرض اتصف به المحل لا ينتفي إلا عند طريان ضده، ولا يزول البياض إلا عند طريان السواد ولا الحركة إلا عند طريان السكون.

والضد إنما يطرى على زعمهم بعد انتقال العرض الموجود الذي كان في المحل.

فإذا زال العرض فهلا جاز أن لا يدخل فيه الضد لو كان تعريه جائزاً في الإبتداء، ولما استحال ذلك في الإنتهاء فكذلك في الإبتداء.

فإذا تقررت هذه الأصول، ثبت حدوث العالم؛ لأن الأعراض حادثة، والجواهر لا تخلو من الأعراض.

وإذا لم يتصور خلو الجواهر من الأعراض، وما لا يسبق الحادث، فهو حادث..."[1].

وقد سار عبد الملك الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) على طريقة سلفه؛ فإنه قد وافق النيسابوري في تقرير الأصول التي ذكرها، وهي:

- الأصل الأول: إثبات الأعراض[2].
- الأصل الثاني: إثبات أن الأعراض حادثة[3].
- الأصل الثالث: إثبات أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض[4] الحادثة.

---

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٥٦ - ٦١.
(٢) راجع: لمع الأدلة، ص ٧٨.
(٣) راجع: لمع الأدلة، ص ٧٨ - ٧٩. الإرشاد، ص ٢٠.
(٤) راجع: لمع الأدلة، ص ٧٩.

وقد زاد الجويني على ما ذكره النيسابوري أصلين هما:

- الأصل الرابع: يزعم أن مالا يخلو عن الحوادث - أو ما لم يسبق الحوادث - حادث[١].

- الأصل الخامس: إثبات استحالة حوادث لا أول[٢] لها.

وقد اهتم الأشاعرة بهذه المقدمة؛ رغم ما وجّه إليها من اعتراضات قوية.

قال الجويني:

"... والإعتناء بهذا الركن حتم؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة..."[٣].

قال الجويني:

"... والدليل على استحالة حوادث لا أول لها:

أن حقيقة الحادث: ما له أول. وإذن كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول، فَبِأَنَّ كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها، فيكون للكل أول.

وهذا كالجوهر - فإن حقيقة الجوهر: كونه متحيزاً، فكذلك ههنا - إذا ثبتت الأعراض، وثبت حدوثها، وثبت استحالة تعري الجواهر عنها، وبطل القول: بأن الحوادث لا أول لها - فيترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، ومالا يسبق الحادث، حادث ..."[٤].

وقال:

---

(١) هذه المقدمة مجملة مشتركة تحتمل الحق والباطل؛ مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً.
راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤١ - ١٤٤.

(٢) راجع: الإرشاد، ص ٢٥، ٢٦؛ لمع الأدلة، ص ٨٠.

(٣) الإرشاد، ص ٢٥؛ هذه المقدمة لم تكن موجودة عند أوائل الأشاعرة؛ ولكن المتأخرين لما رأوا ضعف المقدمة التي زعموا فيها: "أن ما لا يخلو عن الحوادث - أو مالا يسبق الحوادث - فهو حادث" راموا أن يشدّوا من أزرها، فقالوا: باستحالة حوادث لا أول لها.
راجع: مناهج الأدلة، ص ١٤٢.
فطرية المعرفة، وموقف المتكلمين منها، ص ٢٢٩ - ٢٣٥.

(٤) لمع الأدلة، ص ٨٠.

"... ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري – تعالى – مالا يحصره عدد، ولا يحصيه أمد.

والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر..."[١].

وقد ضربوا لذلك بمثال.

قال الجويني:

"... مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً فلا يتصور أن يعطي – على حكم شرطه – ديناراً ولا درهما..."[٢].

ويرى الجويني أن هناك أصولاً إذا ثبتت، ثبت حدوث العالم؛ وتلك الأصول هي:

– إثبات الأعراض.

– إثبات أنها حادثة.

– إثبات أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة.

– إثبات أن ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث.

– إثبات أن حوادث لا أول لها مستحيل.

وبهذه المقدمات ينتهون إلى أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحوادث – زعموا – حادث.

∴ العالم : (الجواهر والأعراض) حادث.

وبعد ذلك يستدلون على إثبات الخالق – أو الصانع على حد تعبيرهم – بأن يقولوا: إذا ثبت أن العالم حادث، فله محدث، وهو ا لله تعالى[٣].

---

(١) الإرشاد، ص ٢٦.

(٢) الإرشاد، ص ٢٦ – ٢٧.

(٣) راجع: اللمع، ص ٨٠ – ٨١؛ الإرشاد، ص ٢٨ – ٢٩.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في منهج إثبات حدوث العالم

لقد أحدث أبو الهذيل العلاف نظرية الجوهر الفرد لإثبات أن العالم حادث، وليس أزلياً؛ وحدوث العالم يؤدي إلى أن له محدثا، وهو ا لله سبحانه وتعالى.

وقد رأى أبوالهذيل أن العالم حادث، غير قديم، فعالج مشكلة الحدوث بمذهب يعرف في تاريخ علم الكلام باسم "الجوهر الفرد" أو مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، أو مذهب الذره[١] عند المعاصرين.

يتكون العالم – عند أبي الهذيل العلاف – من عدد من الذرات، أو الجواهر الفرده، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر الفردة، بسيطة لا تركيب فيها: فالجوهر الفرد لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق لـه، ولا اجتماع فيه، ولاافتراق، والى هذه الأجزاء التي لا تتجزأ تنحلُّ جميع الموجودات، فأبسط الموجودات ينتهي إليها. إن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها جزءاً لا يتجزأ.

وهذه الجواهر الفرده، يتصل بعضها ببعض، أي يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر، ويفارقه.

أي: أنه يتحرك ويسكن، وينفرد: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة، والسكون، والاجتماع والافتراق[٢].

والجوهر الفرد – أو الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة) هو: الموجود المتحيز الذي له مكان يشغله، وليس له ائتلاف، ولا تركيب بحال من الأحوال، ومحال أن يكون جسما[٣]؛ لأنه ليس بذي طول، ولا عرض، ولا عمق.

وهو لا يقبل القسمة لا فعلاً، ولا فرضاً، ولا وهماً[٤].

---

(١) راجع: مذهب الذره عند المسلمين، بينيس، المقدمة د. ؛ ثم ص ٩٣ – ٩٤.

(٢) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٣ – ٣٠٤ ثم ص ٣١٤ – ٣١٥.

(٣) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٣ – ٣٠٤.

(٤) راجع: المصدر السابق، ص ٣١٤ – ٣١٥.

وهذه الجواهر الفرده تتحرك في خلاء[١]، أما ما نراه – بعد ذلك – من كائنات، فليست إلا أعراضاً، وأحوالاً ذاتية قد تعرض لهذه الجواهر، أي: أن كل ما يحدث من تغيّر وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر.

ليس ثمة في العالم إلا هذه الأجزاء، وهي في حركة آناً، وفي سكون آناً آخر، وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة ولا تستطيع أن تنقل حركة، ولا تستطيع سكوناً، أو أن تنقل سكوناً؛ بل ا لله – سبحانه وتعالى – هو الذي أوجد الحركة فيها، والسكون. فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها.

وقد وجدت نظرية "الجوهر الفرد" أو الجزء الذي لا يتجزأ رواجاً في العالم الإسلامي: أخذ بها كثيرون من المعتزلة[٢]، ثم تلقفها الأشاعرة، فهذبوها، ووضعوها في صورتها النهائية، ولا سيما أبوبكر الباقلاني الذي نقّح هذه الطريقة، وجمّلها، ووضع لها المقدمات التي تقوم عليها، فأصبحت المذهب الرسمي للأشاعرة.

فقد اعتنق جميع الأشاعرة نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وأجمعوا[٣] عليها، وأدخلوها في صميم العقيدة الإسلامية، وزعموا أن الإيمان با لله والمعاد يتوقف[٤] على إثباتها، واتهموا من أنكرها بالكفر[٥] والانسلاخ من الدين، والإنخلاع عن ربقة المسلمين.

وتلقفوا[٦] عن المعتزلة طريقة الجواهر والأعراض، وجعلوها منهجاً لإثبات حدوث[٧] العالم؛ بل تعمقوا وتكلفوا في تحريرها، وإقامة البراهين على كل مقدمة من مقدماتها.

قال الجويني:

---

(١) لتعريف الخلاء راجع: ص من هذه الرسالة.

(٢) راجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٥، ٧٠، ٧١.

(٣) راجع : الفرق بين الفرق، ص ٣١٥ – ٣١٦.

(٤) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

(٥) راجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٣٥.

(٦) راجع: الصفديه، ج ١، ص ٢٧٤.

(٧) راجع: الانصاف، ص ١٦، ١٧، ١٨، ص ٣٠.

"... اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف، وحدٌّ، وجزء شائع لا يتميز؛ وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة، وعبروا عن الجزء بالنقطة وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم..."[١].

وبلغ تمسك الجويني بهذه النظرية أنه يرى أن إنكار الجوهر الفرد، يؤدي "... إلى هدم قواعد الدين..."[٢].

وقال ابن خلدون:

"... وكثر اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، ...، ... وأخذ عنهم القاضي أبوبكر، فتصدّر للإمامة في طريقتهم، وهذَّبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار؛ وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول..."[٣].

وهكذا حجّر القاضي أبوبكر الباقلاني واسعاً، وضيّق على من لم يعرف وجود الباري – سبحانه – إلا بطريقة الجواهر والأعراض، وسد على العوام باب إثبات الخالق سبحانه.

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... فأما إثبات الجوهر جزءاً لا يتجزأ فعليه جمهور المسلمين غير النظام، فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وبه قال أكثر الفلاسفة، ولو كان كما قالوه لم يكن الجبل أعظم من الخردلة؛ إذا لم يكن لأجزاء كل واحد منهما نهاية؛ لأن ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود.

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٣) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

ثم راجع: الغنية في أصول الدين، ص ٤٩ – ٥٠؛ ص ٥٥ – ٦١؛ ص ٦١ – ٦٦.

....، ....، ... وقيل للنظام إن كنت مقراً بالقرآن ففيه قوله ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[١] ولو لم يكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عددا..."[٢]

وقال الرازي:

"... القول بالجوهر الفرد حق؛ والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من اجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان؛ فوجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ ..."[٣].

وينقل البغدادي إجماع الأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد، ويزعم أن منكره كافر!!.

قال:

"... وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر، وأعراض؛ خلاف قول نفاة الأعراض.

وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ.

وأكفروا النظام والفلاسفة الذين قالوا: بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية؛ لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله – تعالى – وفي هذا رد قوله: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[٤] ..."[٥].

ويتهم البغدادي – أيضاً – من أنكر الجوهر الفرد بالكفر.

قال:

"... اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة، واجب من وجوه: ....، ....، وأما زعيمهم النظام فهو الذي نفى نهاية الجسم، الجزء وأبطل بذلك إحصاء

---

(١) سورة الجن، الآية ٢٨.

(٢) أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٦.
ثم راجع: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٣) معالم أصول الدين، ص ٣٢.

(٤) سورة الجن، الآية، ٢٨.

(٥) الفرق بين الفرق، ص ٣١٥، ٣١٦.

الباري – تعالى – لأجزاء العالم وعلمه بكمية أجزائه..."[١].

ويذكر البغدادي أن النظام أخذ القول بإنكار الجوهر الفرد عن ملاحدة الفلاسفة[٢]؛ ولهذا قال بعض المعتزلة: بكفره.

قال البغدادي:

"... وقد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة منهم: أبوالهذيل؛ فإنه قال بتكفيره في كتابه المعروف: "بالرد على النظام" وفي كتابه عليه " في الأعراض"، "والإنسان" والجزء الذي لا يتجزأ ..."[٣].

ويذكر ابن رشد[٤] الحفيد أن الأشعرية أسسوا منهجهم في إثبات حدوث العالم، وأن له محدث، وهو الله – تعالى – على مسألة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ.

قال:

"... وذلك أن طريقتهم المشهورة إنْبنت على بيان أن العالم حادث. وانبنى حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزءأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه..."[٥].

---

(١) أصول الدين، ص ٣٣٥.

(٢) راجع: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١١٥.

(٤) هو القاضي أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، الشهير بالحفيد تمييزاً له عن جده، نشأ بقرطبة، كان فقيها على مذهب المالكية، واهتم بالفقه المقارن، وكان طبيباً وفيلسوفا، ومن مؤلفاته: تهافت التهافت، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، ومناهج الأدلة في عقائد المله، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، ومختصر المستصفى في أصول الفقه، وكتب كثيرة في الطب منها: الكليات.

وقد اهتم بنقد ابن سينا، والفارابي، والمعتزلة، والمذهب الأشعري عامة، والغزالي خاصة.

توفي بمراكش يوم الخميس، التاسع من صفر، سنة ٥٩٥هـ.

راجع:

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٥٣١.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٤، ص ٣٢٠.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص ٢٨٤.
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ٢٣٩.

(٥) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٥.

وقد وضح ابن رشد أن منهجهم في إثبات حدوث العالم، هو منهج المعتزلة.

قال:

"... هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية..."(١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن الأشاعرة قد تأثروا بمنهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم، وأنهم تلقفوا نظرية الجوهر الفرد عنهم، واقتبسوا طريقة الجواهر والأعراض عن المعتزلة، وبنوا عليها أصل دينهم وزعموا أن صحة إيمان العبد متوقف عليها.

قال:

"... وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب "الإرشاد" ونحوه، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم، وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفاً عليها، وذلك أنه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المرسل، وزعموا أن المرسِل لا يعرف إلا بها..."(٢).

وقال:

"... والمعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والإستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك، وصاروا يقولون: إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون أكتسابه له، لايمكن - عندهم - أن يحصل علم ضروري يجعله الله في قلب العبد، ولا بإلهام وهداية منه، يختص بها من يشاء من عباده..."(٣).

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - أن أبا الحسن الأشعري انفصل عن المعتزلة، ورد عليهم؛ ولكن بقيت فيه بقايا من الاعتزال.

قال:

"... ولهذا كان أبوالحسن الأشعري وأمثاله يعدون من متكلمة أهل الحديث،

---

(١) تهافت التهافت، ج ٢، ص ٤٤٥.

(٢) الصفديه، ج ١، ص ٢٧٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٦٠؛ ثم يراجع: نفس المصدر، ج ٢، ص ١٢، ص ١٤.

وكانوا هم خير هذه الطوائف وأقربها إلى الكتاب والسنة؛ ولكن خبرته بالحديث والسنة مجملة، وخبرته بالكلام كانت مفصّله؛ فلهذا بقي عليه بقايا من أصول المعتزلة، ودخل معه في تلك البقايا وغيرها طوائف من المنتسبين إلى السنة والحديث، من أتباع الأئمة..."[١].

وقد ذكر الإمام ابن القيم[٢] أن الأشاعرة سلكوا هذه الطريقة وزعموا أن الإيمان لا يتم إلا بها.

فقال:

"... وهذه الطريق من الناس من يظنها من لوازم الإيمان وأن الإيمان لا يتم إلا بها، ومن لم يعرف ربه بهذه الطريق لم يكن مؤمناً به، ولا بما جاء به رسوله، وهذا يقوله الجهمية، والمعتزلة، ومتأخروا الأشعرية..."[٣].

وهذه النصوص تؤكد - بما لا يدع مجالاً للشك - تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في استخدام نظرية الجوهر الفرد لإثبات حدوث العالم؛ وفيما يلي توضيح ذلك:

يتكون العالم الطبيعي - عند الأشاعرة - كما يتكون عند أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ من قبل - من جواهر وأعراض .... فالأولى هي محل الثانية.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٦٢.
ثم يراجع: الصواعق المرسلة، ج ٣، ص ١١٨٩؛ ص ١١٨٧ - ١٢٠٦.

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكي أبوعبد الله، شمس الدين الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي المشهور بابن قيم الجوزية. ولد في اليوم السابع من شهر صفر سنة ٦٩١هـ له مؤلفات كثيرة بلغت ستة وتسعين كتاباً، منها:
احتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، والروح، السنة والبدعة، شرح الأسماء الحسنى، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الكافية الشافية في الإنتصار للفرقة الناجية، وهي قصيدته النونية، مفتاح دار السعادة، حادي الأرواح.
توفي في اليوم الثالث عشر من رجب سنة ٧٥١هـ.
راجع: الوافي بالوفيات ٢/٢٧٠؛ شذرات الذهب ٦/١٦٨؛ الدرر الكامنة ٤/٢١؛ البدر الطالع ٢/١٤٣؛ ذيل طبقات الحنابلة ٢/٤٤٧. الضوء اللامع ١١/٢٠٤؛ ابن القيم حياته وآثاره د. بكر أبوزيد، ص ١ - ٢٠٤.

(٣) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج ٣، ص ١١٨٩.

فالجوهر – إذن – هو محل التغيرات، أو الكيفيات التي تحدث، وحدوثها يكون من العرض، أي: أن ما يحمل على الأجزاء هي الأعراض فقط، ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس.

والذرات – أو الجواهر الفرده – أو الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها بقاء مكاني مع ما لها من خصائص ثابتة: لها وضع، ولا حجم لها، ولا يماس الجزء جزءاً آخر، وعلى هذا فهي متمايزة غير متصلة.

والسبب في هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر عرض.

ولا يمكن أن يقوم العرض – نفسه – بجوهر آخر، وهذا يؤدي إلى انتفاء وجود الكلي في الخارج.

لا يوجد في الخارج إلا الجزء فقط؛ أما الكلي فموجود في الذهن.

والأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها – أيضاً – بقاء زماني – بمعنى أنه إذا كان المكان مجموع ذرات، فإن الزمان – كذلك – هو مجموع ذرات منفصلة، أو آنات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر.

والعرض لا يبقى زمانين، والزمان يفطر في الخلاء من حين لحين مع حركة عقرب الساعة.

فالزمان – على هذا الرأي – ذرات، أو نقط ولا يوجد إلا عند التغير.

وقد تمسك أبو الحسن الأشعري بهذا المبدأ:

"العرض لا يبقى زمانين[١]، أو وقتين، أي: أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان – وهو الآن".

ولا تبقى جزأين، أي: وحدتين.

وقد تمسك الأشاعرة – من بعده – بمبدأ العرض لا يبقى زمانين[٢].

---

(١) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ – ٣٦٠.

(٢) راجع:
أصول الدين، للبغدادي، ص ٥٠ – ٥٢. شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠ – ١٦٦.

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتمايزة، ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكلي فيها، فهي لا تُكَوِّنُ عدداً ولا امتداداً ولا كمية، أي: (ما نَصِفُهُ نحن من تكيف الجسم بالمقولات، فيكون له متى؟ وأين؟ وفعل وانفعال) إنما هي اعتبارات ذهنية.

أو هي نسب وإضافات يفترضها الفكر، أو تبتدعها المخيلة.

وهذه الاعتبارات والإضافات، أو النسب ذاتية غير موضوعية ... وينبغي أن نميز – تماماً – بين الموضوع، وبين الذات، ونقول إن الذات هنا هي الخالقة لكل النسب والاعتبارات.

نحن لا نستطيع – إطلاقاً – أن نفهم علاقة أو نسبة خارج الذهن؛ إنما العلاقة أو النسبة تتكون في الذهن، وتكون بالنسبة لشيء، وهذا ينطبق على المقولات[1] جميعاً.. وهي عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً – إلا الجوهر – أي الجزء الذي لا يتجزأ، والكيفية، أي: حدوث الأعراض، والمكان، أي: الخلاء الذي تتحرك فيه الجواهر.

وهذه الذاتية تبدو على أقوى صورة في تحليل الأشاعرة لفكرة الاضافة[2].

---

(١) المقولات هي: الكم، والكيف، والوضع، والأين.
راجع: التعريفات، ص ٢٢٥ – ٢٢٦.

(٢) راجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٥ – ٤٧٦.

المبحث الرابع

النقـــــــد

- نقد الجانب الأول: نظرية الجوهر الفرد، ودليل الجواهر والأعراض.
- نقد الجانب الثاني: المسائل التي ترتبت على هذا المنهج.

المبحث الرابع
النقـــد

بعد هذا العرض لمنهج المعتزلة والأشاعرة في إثبات حدوث العالم وما نتج عن هذا المنهج، يتبين لنا أن هناك جانبين لهذا المنهج:

– الجانب الأول: نظرية الجوهر الفرد، ودليل الجواهر والأعراض.

– الجانب الثاني: المقدمات التي قام عليها دليل الحدوث.

وفيما يلي نقد لكلا الجانبين:

أولاً: نقد نظرية الجوهر الفرد:

الحق أن المتكلمين – معتزلة وأشاعرة – لم يجدوا السبيل ميسرة أمام دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) بل كل مقدمة من مقدمات هذا الدليل تحتاج في إثباتها إلى مقدمات وتفريعات.

ويعترض هذه الطريقة شكوك، واعتراضات، وشبه، وإلزامات، يصعب على المتكلمين حلها، والإنفصال عنها؛ من هذه الشكوك:

أ – أن هناك أقوال شديدة التعاند في إثبات الجوهر الفرد ونفيه. وقد أورد الرازي على الجزء الذي لا يتجزأ: (الجوهر الفرد) اعتراضات[١] قوية. ثم ذكر أدلة نفاته[٢].

وقد خرق إبراهيم بن سيار النظّام (١٦٠ – ٢٣١هـ) إجماع المعتزلة والأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل التجزئة والإنقسام لا فرضاً ولا وهماً، وكان أكبر خصم لهذه النظرية[٣].

---

(١) راجع: المطالب العالية، ج ٦، ص ٣٢.

(٢) راجع: المصدر السابق، ج ٦، ص ٨٥ – ١٠٧. ج٦، ص ١٠٩ – ١١٣. ج٦، ص ١١ – ١٢٦. ج٦، ص ١٢٧– ١٢٩. ج ٦، ص ١٣١ – ١٣٨. ج ٦، ص ١٤٧ – ١٥٧. ج٦، ص ١٥٩ – ١٦٤. ج ٦، ص ١٥٦ – ١٦٦.

(٣) راجع: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية، ص ١١٩ – ١٢٨.

فذهب إلى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزء[١].

كما إن ابن حزم[٢] (٣٨٤ - ٤٥٦هـ) حارب[٣] نظرية الجوهر الفرد، ونقدها بشدة، وقد تعرض للكلام في الجزء الذي لا يتجزأ، وذكر رأي النظام، وأيده، وقال: إنه رأي من يحسن القول من الأوائل، ووافق على إنكاره، وتحمس لنفيه؛ ثم ذكر أدلة القائلين بالجوهر الفرد، فوصفها بأنها "مشاغب"، و "تمويهات".

قال ابن حزم:

"... ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تَنْحَلُّ إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء وأن تلك الأجزاء جواهر، لا أجسام لها.

وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل: إلى أنه لا جزء - وإن دق - إلا وهو يحتمل التجزي أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزؤ لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه، فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً ..."[٤].

ثم يتصدى ابن حزم للمعتزلة والأشاعرة القائلين بالجوهر الفرد (الجزء الذي لا

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٤؛ ص ٣١٨.

(٢) هو: أبومحمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، ويزيد هذا فارسي أسلم.
ولد بقرطبة قبل طلوع الشمس آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (٣٨٤هـ).
حفظ القرآن في صغره، وكان شافعياً ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر.
وقد صنف مصنفات كثيرة يضيق المقام عن حصرها.
توفي عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين واربعمائة، وعمره احدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يوماً (٤٥٦هـ).
ترجمته:
تذكرة الحفاظ، ج ٣، ص ١١٤٨. معجم الأدباء ج١٢، ص ٢٣٧. تاريخ الحكماء ص ٢٣٢. نفح الطيب، ج ٢ ص ٢٨٣. ابن حزم وموقفه من الإلهيات - عرض ونقد - ص ١٧ - ١١٦.

(٣) يراجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص ٩٢ - ١٠٦.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص ٩٢.

يتجزأ) فيرد عليهم.

يقول:

"... وعمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشاغب، وكلها راجعة – بحول الله وقوته – عليهم ونحن – إن شاء الله تعالى – نذكرها – كلها – ونتقصى لهم كل ما موّهوا به، ونرى – بعون الله عز وجل – بطلان جميعها بالبراهين الضرورية.

ثم نرى بالبراهين الصحاح صحة القول: بأن كل جزء فهو يتجزأ – أبداً – وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ – أصلاً – ..."(١).

كما نقد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ – ٥٩٥هـ) المعتزلة والأشاعرة في نظرية الجوهر الفرد (الجزء) نقداً شديداً قال:

"... ... وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله – تبارك وتعالى – لايكون إلا بالعقل؛ لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها.

وذلك أن طريقتهم المشهورة أنبنت على بيان:

– أن العالم حادث.

– وانبنى عندهم حدوث العالم على: القول بتركب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ.

– وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث.

والأجسام محدثة بحدوثه.

وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ – وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد – طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، – فضلاً عن الجمهور –؛ ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه..."(٢).

وقال – أيضاً –:

---

(١) الفصل، ج٥، ص ٩٢؛ وقد أطال النفس في الرد عليهم. راجع: ص ٩٢ – ١٠٦.

(٢) مناهج الأدلة، ص ١٣٥.

"... وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها؛ وإنما ذلك لصناعة البرهان. وأهل هذه الصناعة قليل جداً. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر..."[١].

ويذكر بعض أدلتهم على إثباته، ثم يكشف زيفها[٢].

ويؤكد ابن رشد أن القول بالجوهر الفرد أثار شكوكاً عويصة. فيقول:

"... ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث؟.

– فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث.

فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر.

فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما ..."[٣].

كما نقد شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – (٦٦١ – ٧٢٨هـ) نظرية الجوهر الفرد (الجزء)، وبين بطلان مذهب القائلين بها.

قال:

"... وهم متنازعون هل يقبل القسمة إلى غير نهاية؟.

– والصحيح أنه لا يقبل الإنقسام إلى غير نهاية.

لكن مثبتة الجوهر الفرد يقولون ينتهي إلى حد لا يقبل القسمة مع وجوده؛ وليس كذلك؛ بل إذا تصغرت الأجزاء استحالت كما في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تستحيل فتصير هواء، فمادامت موجودة فإنه يتميز منها جانب عن جانب فلا يوجد شيء لا يتميز بعضه عن بعض كما يقوله: مثبتة الجوهر الفرد، ولا يمكن إنقسامه إلى مالا يتناهى؛

---

(١) مناهج الأدلة، ص ١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٨ – ١٣٩.

(٣) مناهج الأدلة، ص ١٣٩.

وبسبب هذه الشكوك والإلزامات قال بعض المعتزلة بأن المعدوم شيء؛ واضطروا إلى القول بأن في العدم ذاتاً ما.

راجع: ص ٣٧٧ – ٣٨٠ من هذه الرسالة.

بل إذا صغر لا يقبل القسمة الموجودة في الخارج وإن كان بعضه غير البعض الآخر؛ بل إذا تصرف فيه بقسمة أو نحوها استحال.

فالأجزاء الصغيرة – ولو عظم صغرها – يتميز منها شيء في نفسه في الحس والعقل؛ لكن لا يمكن فصل بعضه عن بعض بالتقريب بل يفسد، ويستحيل لضعف قوامه عن احتمال ذلك..."[1].

ويذكر ابن تيمية – رحمه الله – أن أساطين المتكلمين الذين زعموا في أول حياتهم أن الإيمان بالله، والمعاد متوقف على إثبات الجوهر الفرد الجزء الذي لا يتجزأ رجع بعضهم في آخر عمره، وندم على الإشتغال بعلم الكلام، ثم مال إلى التوقف في هذه المسألة؛ لشدة التعارض بين أدلة مثبتة الجوهر الفرد، ونفاته، وتكافئها؛ واعترف بأن هذه المسألة من محارات العقول[2].

كما نقد ابن القيم – رحمه الله – (٦٩١ – ٧٥١هـ) هذه الطريقة، وكشف عن زيفها، وبين بطلانها[3].

ب – أن هناك أقوال متعارضة في إثبات الأعراض[4] ونفيها والحكم بأنها حادثة، أو قديمة.

قال ابن رشد:

"... أدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثاً، أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة.

وذلك أنهم يقولون: إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة:

– فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل.

---

(١) منهاج السنة، ج ١، ص ٢٠١.

(٢) راجع: تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢٨٠ – ٢٨٦.

(٣) راجع: الصواعق المرسلة، ج ٣، ص ٩٨٤ – ٩٨٧. ج ٣، ص ١١٨٧ – ١٢٠٦.

(٤) راجع: أدلة عبد الجبار لإثبات الأعراض، والرد على نفاتها، شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢ – ٩٣.

– وإما أن تكون كامنة[1] في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر.

ثم يبطلون هذين القسمين، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة.

وإنما بان من قولهم: أن ما يظهر من الأعراض حادثاً، فهو حادث؛ لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية: من حركاتها وأشكالها، وغير ذلك.

فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطبي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن: باستواء طبيعة الشاهد والغائب..."[2].

ج – أن هناك جزئيات دقيقة يقوم عليها هذا الدليل وقد اعترض المخالفون على المتكلمين باعتراضات قوية، وأثاروا كثيراً من الشبه حول مسائل عديدة، منها:

– هل العرض يبقى زمانين[3]؟.

– هل العرض يقوم بالعرض[4]؟

– هل يجوز على العرض أن ينتقل[5] من محل إلى آخر؟

– القول بالظهور والكمون؛ وإبطاله[6].

– القول بالطفرة[7]؛ وامتناعه.

– القول بالخلاء ممكن، أو[8] ممتنع؟

---

(١) نادى المعتزلة والأشاعرة بإبطال الظهور والكمون؛ لإثبات حدوث الأعراض.
راجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٧، ٥٦. شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤. أصول الدين، للبغدادي، ص ٥٥ – ٥٦.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤١.
ثم راجع: فصل المقال، ص ٦٥ – ٦٦.

(٣) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠ – ١٦٦.

(٤) راجع: المصدر السابق، ج٢، ص ١٥٧ – ١٥٩.

(٥) راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٣ – ١٥٦.

(٦) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤.

(٧) راجع: إبراهيم بن سيار النظام، وآراؤه الفلسفية، ص ١٢٩ – ١٣١.

(٨) راجع: شرح المقاصد، ج٢، ص ٢٠٤ – ٢١٥.

– برهان التطبيق[١] عليه اعتراضات كثيرة؛ وهو دليل استدل به المتكلمون على استحالة التسلسل، وبيان أن الحوادث لها أول – عندهم –.

إلى غير ذلك من الأسئلة التي نعلم أن الله – سبحانه – لم يكلف العباد معرفتها، ولم يجعلها سبيلاً إلى الإيمان بالله تعالى.

ولا أريد أن أتوسع في طريقة الجواهر والأعراض، وأخوض في أدق جزئياتها.

ومن رجع إلى كتب المتكلمين يدرك مدى العناء الذي لحق بهم، والجهد الذي بذلوه لإثبات قضية من أجل البديهيات!!، وهي: معرفة الخالق – جل وعلا – التي تدركها النفوس المستقيمة بالفطرة!!.

فقد أجمع الأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد، وأن العالم – وهو كل موجود سوى الله وصفاته –[٢] يتكون من جواهر وأعراض، وهي حادثة، فالعالم – إذن – حادث!!.

وطريقة الجواهر والأعراض مرت بمراحل تطورية ولم تأخذ نسقها الكلامي الذي انتهت إليه، بحيث أصبحت مذهباً رسمياً للأشاعرة إلا في عصر متأخر[٣].

وقد نقح الأشاعرة – عبر حقبة طويلة من الزمن – طريقة الجواهر والأعراض، وتهيأ لها نخبة من علماء الكلام الذين تمرسوا في الجدل والمناظرة. فتوالت مصنفاتهم عبر تاريخ[٤] هذه الفرقة الطويل.

---

(١) راجع: المصدر السابق، ج٢، ص ١٢٠ – ١٢٣. ثم راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١١١ – ١٢٩.

(٢) الإرشاد، ص ١٧.

(٣) يتضح من ذلك – مثلاً – عندما نقارن بين كتب الباقلاني (٤٠٣هـ) والجويني (٤٧٨هـ) من جهة.

وكتاب شرح المواقف (٧٤٠ – ٨١٦هـ) وشرح المقاصد (٧١٢ – ٧٩٣هـ) والعقائد العضدية بشرح الدواني (٨٢٨ – ٩١٨هـ) من جهة ثانية.

حيث نجد الكتب الأخيرة تعقد أبواباً مطولة في المباحث الطبيعية والفلسفية، وتتكلف في عرض الطرق الكلامية، والبحوث النظرية أيما تكلف!!.

(٤) نشأت الأشعرية في القرن الرابع واستمرت إلى يومنا هذا.

وقد تظافرت جهود الأشاعرة على طريقة الجواهر والأعراض.. فأكبوا على دراستها[١] وبذلوا جهوداً عظيمة في تهذيبها، وصرفوا قدراً كبيراً من العمر في الدفاع عنها.

وقد استفاد علماء الأشاعرة من اعتراضات الطوائف الأخرى، فكلما أحسوا بضعف مقدمة من مقدماتها، اجتهدوا في تعزيزها بمقدمات ... ومقدمات، وراموا تقويتها بحجج واعتراضات. حتى أضحت هذه الطريقة عسيرة طويلة المقدمات. تَتَقَنَّعُ بجدل قاتم!! يُخفي ما تشتمل عليه من تكلف وشكوك عويصة، يصعب حلها!!.

وقد كادت أصول دليل الجواهر والأعراض، ومقدماته الكبرى أن تتلاشى وتختفي وراء التفريعات المتشعبة. فهذه الطريقة طويلة كثيرة المقدمات لا تقنع العامة ولا تصلح للعلماء.

قال ابن رشد:

"... فقد تبين لك – من هذا كله – أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله – سبحانه – ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبّهة في الكتاب العزيز على المعنى: أعني معرفة وجود الصانع – وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين:

– أحدهما: أن تكون يقينية.

– الثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول..."[٢].

وقال:

"... وزائدا إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور، ولا مع الخواص.

– أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر.

---

(١) لازال المذهب الأشعري يدرس في بعض الجامعات المنتشرة في العالم الإسلامي.

(٢) مناهج الأدلة، ص ١٤٨.

- وأما مع الخواص فلكونهـا إذا تؤملـت وجـدت ناقصـة عـن شـرائط البرهـان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان؛ بل كثير من الأصـول الـتي بنـت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل: ثبوت[١] الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات ..."[٢].

ويرى ابن رشد أنه يجب ألا تجعل طريقة الجواهـر والأعـرض دليـلاً لمعرفـة ا لله - تعالى -.

قال:

"... فهذه الشكوك - كما ترى - ليس في قوة صناعة الجدل حلها.

فإذاً يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة ا لله - تبارك وتعالى - وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة ا لله - تعالى - أوضح من هذه..."[٣].

إن فكرة الجوهر الفرد فكرة غامضة جداً، والذين يسـتطيعون فهمهـا قلـة نـادرة من المجتمع، فكيف نبرهن أولاً على وجودها؟ ثم كيف نتخذهـا منهجاً لإثبـات حـدوث العالم؟. وماذا يفهم الرجل العامي من الجوهر الفرد؟ وهل كان تلاميذ الأشاعرة وأتباعهم أسعد حظاً من الرجل العامي في وقتنا الراهن مع تقدم العلم وانتشاره؟ !!.

إن دليل وجود ا لله يجب أن يكون صحيحاً، وسهلاً يفهمه جميع العباد.

لكن دليل الجوهر الفرد الذي ابتدعه العلاف، وتمسك بـه الأشـاعرة لظنهـم أنـه برهان صحيح - باطل، وعسير.

قال ابن رشد:

"... إن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنـه برهـان فليـس برهانـاً، ولا هـو مـن الأقاويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كلف ا لله بها الجميع مـن عبـاده الإيمان به.

فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية، ولا شرعية..."[٤].

---

(١) يشير ابن رشد - هنا - إلى قولهم أن العرض لا يبقى زمانين.

(٢) فصل المقال، ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) مناهج الأدلة، في عقائد الملة، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٣ - ١٤٤.

ثانياً: نقد الجانب الثاني؛ وهو: المقدمات التي قام عليها دليل الحدوث:

هناك مقدمات كبرى، وأصول عامة قام عليها دليل الجواهر والأعراض.

وهي: خمس مقدمات:

- الأولى: إثبات الأعراض.
- الثانية: إثبات أن الأعراض حادثة.
- الثالثة: إثبات أن الجواهر لا تخلو من الأعراض.
- الرابعة: إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث - أو ما لم يسبق الحوادث - حادث.
- الخامسة: إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

وسأتتبع - إن شاء الله تعالى - كل مقدمة منها، وأبين النقد الذي وجه إليها.

- نقد المقدمة الأولى: القائلة بإثبات الأعراض.

لقد خالف بعض المعتزلة[١] في ثبوت الأعراض، وذهبوا إلى نفيها؛ فالأصم[٢] ذهب إلى نفي الأعراض كلها[٣]، وأنكر وجودها.

وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله - تعالى - لم يخلق شيئاً منها[٤]. و "الأصم منهم ينفي القدرة لأنه ينفي الأعراض كلها"[٥].

وهناك من الطوائف من أنكر العرض، وقال هو نفس المحل[٦].

وقد أجاز أبو الهذيل العلاف إرادةً عرضيةً لا في محل[٧].

---

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٦.

(٢) هو: أبوبكر، عبد الرحمن بن كيسان الأصم، (ت نحو ٢٢٥هـ = ٨٤٠م) معتزلي من الطبقة السادسة. المنية والأمل، ص ٥٢.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٦. الفرق بين الفرق، ص ٩٥.

(٤) الفرق بين الفرق، ص ٩٥.

(٥) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢.

(٧) الفرق بين الفرق، ص ١٠٩؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٥٠.

قال الشهرستاني:

"... إنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون الباري – تعالى – مريداً بهـا. وهـو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون..."(١).

– نقد المقدمة الثانية: القائلة بأن الأعراض حادثة.

لقد تصدى ابن رشد لنقد هذه المقدمة وبين أن القول بأن جميع الأعراض حادثـة، قول مشكوك فيه؛ لأن المتكلمين حكموا بحدوث ما شاهدوا من الأعراض وهذا حق.

ولكن تبقى الأعراض التي لم نشاهدها ما حكمها؟!!.

وأيضاً، فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه !!.

قال ابن رشد:

"... المقدمة القائلة إن جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيهـا. وخفـاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم؛ وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثـة، وكذلـك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد، في كليهما، إلى الغائب. فإن كـان واجبـاً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب – أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، ونستغنى عن الإستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام؛ وذلك أن الجسـم السـماوي، وهـو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه؛ لأنـه لم يحس حدوثـه، لا هـو، ولا أعراضـه. ولذلـك ينبغـي أن نجعـل الفحـص عنـه مـن أمـر حركته(٢)..."(٣).

وقال:

---

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٥١.
ثم راجع: المعتزلة، زهدي جار الله، ص ١١٥.

(٢) من الأدلة التي استدل بها ابن رشد على وجود الله – تعالى – دليل الحركة.
يراجع: تهافت التهافت ج٢، ص ٦٥٤ – ٦٦٠.
تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد، ج ٣، ص ١٥٧٠؛ ج ٣، ص ١٥٦٥ – ١٥٦٨.

(٣) مناهج الأدلة، ص ١٤٠.

"... وأيضاً، فإن الزمان من الأعـراض، ويعسـر تصـور حدوثـه؛ وذلـك أن كـل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان. فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصـور إلا من قبل الزمان.

وأيضاً، فإن المكان الذي يكون فيه العالم إذا كان كل متكـون بالمكـان سـابقاً لـه، يعسر تصور حدوثه - أيضاً - لأنه إن كان خلاء - علـى رأي مـن يـرى أن الخـلاء هـو المكان - احتاج أن يتقدم حدوثه - إن فرض حادثاً - خلاء آخر.

- وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الرأي الثاني، لزم أن يكـون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، ويمر الأمر إلى غـير نهايـة؛ وهـذه كلهـا شكوك عويصة..."[1].

نقد المقدمة الثالثة: القائلة بأن الجواهر لا تخلو من الأعراض.

هذه المقدمة محل خلاف بين المتكلمـين، وقـد خـالف فيهـا بعـض المعتزلـة؛ حيـث ذهب الكعبي[2] (٣١٩هـ = ٩٣١م) من المعتزلـة إلى خلـو الجواهـر عـن الأكـوان وهـي الإجتماع والإفتراق، والحركة والسكون. ولم يجز تعريها مما سواها من الأعراض[3].

وأما معتزلة البصرة فقد جوزوا خلو الجواهر عن الأكوان، وسائر الأعراض؛ غير الألوان[4].

نقد المقدمة الرابعة: القائلة: إن ما لا يخلو عن الحوادث - أو ما لـم يسبق الحوادث - حادث.

يرى ابن رشد أن هذه المقدمة مشتركة مجملة تحتمل معنيين:

- أحدهما حق.

- والآخر باطل.

---

(١) مناهج الأدلة، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) سبقت ترجمته، ص٣٩٥ من هذه الرسالة.

(٣) الغنية في أصول الدين، ص ٥٩.

(٤) راجع: المصدر السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

فلا يجوز أن تؤخذ على إطلاقها.

قال:

"... المقدمة القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث. مقدمة مشتركة الإسم؛ وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين:

– أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها.

– والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: مالا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأما هذا المفهوم الثاني، فهو صادق – أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً؛ لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف لا يمكن.

– وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل – أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد – أعني الجسم – تتعاقب عليه أعراض غير متناهية:

إما متضادة، كأنك قلت حركات لا نهاية لها..."(١).

وقال:

"... المقدمة القائلة: إن ما لا يخلو عن الحوادث، حادث. ليست صحيحة؛ إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه.

وأما ما لا يخلو عن حوادث، هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً.

ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية، أضافوا إلى هذه المقدمة، مقدمة ثانية، وهي: أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها، أي: لا أول لها ولا آخر..."(٢).

كما نقد شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – هذه المقدمة، فبين أن هذه المقدمة فيها إجمال واشتراك بسببه، دخل اللبس على المتكلمين؛ وهذا الاشتراك أتى من

---

(١) مناهج الأدلة، في عقائد الملة، ص ١٤١ – ١٤٢.

(٢) تهافت التهافت، لابن رشد، ج ١، ص ٣٦٩ – ٣٧٠.

عدم التفريق بين جنس الحوادث، وأفرادها.

– فأما أفراد الحوادث: فهو حادث بلا شك.

– وأما جنس الحوادث: فإن – ابن تيمية – يرى أنه لا يصدق عليه الحكم بأنه حادث.

قال:

"... من تفطن للفرق بين ما لم يسبق الحوادث المحصورة المحدودة، وما يسبق جنس الحوادث المتعاقبة شيئاً بعد شيء، يجد أن هذه القضية فيها إجمال واشتراك يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً وذلك لأنها تحتمل معنيين:

– أما الأول: فهو حادث بالضرورة؛ لأن تلك الحوادث لها مبدأ معين، فما لم يسبقها، يكون معها، أو بعدها، وكلاهما حادث.

– وأما جنس: الحوادث شيئاً بعد شيء، فهذا شيء تنازع فيه الناس، فقيل: إن ذلك ممتنع في الماضي، والمستقبل: كقول الجهم، وأبي الهذيل. فقال الجهم: بفناء الجنة والنار.

وقال أبوالهذيل: بفناء حركات أهلها.

وقيل بل هو جائز في المستقبل دون الماضي، لأن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل، وهو قول كثير من طوائف النظار.

وقيل: بل هو جائز في الماضي والمستقبل، وهذا قول أئمة أهل الملل، وأئمة السنة، ...، ...، ممن يقول بأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن كلمات الله لا نهاية لها، وهي قائمة بذاته، وهو متكلم بمشيئته وقدرته..."[1].

نقد المقدمة الخامسة: القائلة: باستحالة حوادث لا أول لها.

هذه المقدمة لم تكن موجودة في الدليل عند المعتزلة وأوائل الأشاعرة؛ لكن المتأخرين لما رأوا ضعف المقدمة التي زعموا فيها "أن ما لا يخلو عن الحوادث – أو ما لم يسبق الحوادث – فهو حادث" أرادوا أن يشدوا من أزرها، فقالوا: باستحالة حوادث لا

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٢، ص ٤٥.

أول لها.

قال ابن رشد:

"... ولهذا لما شعر المتأخرون[1] – من المتكلمين – بوهي هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بينوا – في زعمهم – أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها.

وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع، ألا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها – أعني المشار إليه – لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له.

ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه – أعني المفروض موجوداً – مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها، فقد يجب ألا توجد.

ومثلوا[2] لذلك برجل قال لرجل: "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها".

فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً.

وهذا التمثيل ليس بصحيح؛ لأن في هذا وَضَعَ مبدأً ونهاية "ووضع ما بينهما غير متناه؛ لأن قوله وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع – أيضاً – في زمن محدود. فاشترط – هو – أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل.

فهذا التمثيل بين من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها..."[3].

وقال:

---

(١) راجع: الإرشاد، ص ٢٥ – ٢٧.
الغنية في أصول الدين، ص ٦١ – ٦٤.

(٢) هذا المثال نجده بنصه عند الأشاعرة؛ راجع: الإرشاد، ص ٢٦ – ٢٧. الغنية في أصول الدين، ص ٦٣ – ٦٤.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٢ – ١٤٣.

"... وأما قولهم: "إن ما يوجد بعد وجـود أشـياء لا نهاية لها لا يمكـن وجـوده" فليس صادقاً في جميع الوجوه؛ وذلـك أن الأشـياء الـتي بعضهـا قبـل بعـض، توجـد علـى نحوين:

– إما على جهة الدور[١].

– وإما على جهة الإستقامة.

فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غـير متناهيـة، إلا أن يعـرض عنها ما ينهيها.

مثال ذلك: أنه إن كان شـروق فقـد كـان غـروب وإن كـان غـروب فقـد كـان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق.

---

(١) الدور ينقسم إلى نوعين:
– دور سبقي، ويقال له: قبلي.
– دور مَعِيٌّ إقتراني.
والدور القبلي – ويقال له: سبقي، هو: توقف الشيء على ما توقف عليه، وهو قسمان:
– مصرح.
– ومضمر.
فالمصرح: ما كانت الواسطة فيه واحدة، مثاله: كـأن يقـال مثـلاً: خـالد أوجـد بَكـراً، وبكـرٌ، أوجد خالدًا، فبكر متوقـف في وجـوده علـى خـالد، ثـم خـالد توقـف في وجـوده علـى بكـر، والواسطة واحدة، وهي بكر.
ويقال له: هذا دور بمرتبة. فإن تعددت المراتب كانت بحسبها.
وهذا الدور باطل.
لما يلزمه من التناقض؛ إذ يلزمه أن يكون الشيء سابقاً، ولا سابقاً. مؤثراً ، ولا مؤثراً ... الخ.
بل يلزم أن يكون الشيء نقيض نفسه ضرورة المغايرة بين المتقدم والمتأخر، والآثر والمؤثر.
أما الدور المعي: مثل توقف الأبوة على البُنُوَّةِ، والبُنُوَّةُ على الأبوة، فجائز.
لأنه من باب الإضافات، وهي: اعتبارية لا وجود لها.
والتسلسل هو: ترتب أمور بعضها على بعض؛ بحيث يكون كل متأخر منها يتوقف في وجـوده على سابق عليه؛ يكون علةً له في وجوده إلى غير نهاية.
ويسمى هذا النوع التسلسل في العلل وفي المؤثرات، وهو باطل باتفـاق العقـلاء؛ لمـا يلزمـه مـن عدم وجود شيء من الحوادث، وهذا باطل بالمشاهدة.
راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢١ – ٣٢٢. ثم ص ٤٠٦.

وكذلك إن كان غيم، فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض، فقد ابتلّت الأرض، فإن ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم.

– وأما التي تكون على استقامة، مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر.

فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية.

لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير.

– وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع – إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له – أن يُفعل، بآلات متبدلة، أشخاص لا نهاية لها..."[1].

وهكذا فإن الأصول التي يقوم عليها دليل الجوهر والعرض أصول خطابية اقناعية، وليست برهانية صحيحة؛ لأن كل مقدمة عليها نقد واعتراضات.

ورغم ما وجه لهذه الطريقة من نقد إلا أن المتكلمين – ولا سيما الأشاعرة – تشبّثوا بها؛ ومع أنها واهية إلا أنهم تحمسوا لها ودافعوا عنها!!.

(١) مناهج الأدلة، في عقائد الملة، ص ١٤٣.

الفصل الثاني
أدلة حدوث العالم

وتحته أربعة مباحث:

- المبحث الأول:أدلة حدوث العالم عند المعتزلة.
  - دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).
- المبحث الثاني: أدلة حدوث العالم عند الأشاعرة.

  وتحته مطلبان:
  - المطلب الأول: دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).
  - المطلب الثاني: دليل الجواز.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في الأدلة على حدوث العالم.
- المبحث الرابع: نقد أدلة المعتزلة والأشاعرة على حدوث العالم.

  وتحته مطلبان:
  - المطلب الأول: نقد دليل الحدوث، ونظرية الجوهر الفرد.
  - المطلب الثاني: نقد دليل الجواز.

المبحث الأول
أدلة حدوث العالم عند المعتزلة

دليل الحدوث:

استدل المعتزلة على وجود ا لله – عـز وجـل – بـالأعراض، وكذلـك بالأجسـام وطريقة الاستدلال بالأعراض على ا لله، يوضحها القاضي عبد الجبار بقوله:

"... إذا أردت أن تستدل بالأعراض على ا لله تعالى،

- فمن حقك أن تثبتها أولاً.
- ثم تعلم حدوثها.
- ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا، وهو ا لله.

والأعراض على نوعين:

- مدرك.
- وغير مدرك.

المدركات سـبعة أنـواع: الألـوان، الطعـوم، الروائـح، الحـرارة، الـبرودة، الآلام، الأصوات.

غير المدركات: كالشهوة، والحياة، والقدرة.

وأما حدوثها: فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه يجـوز عليهـا العـدم والبطـلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

١ – أن الأعراض يجوز عليها العدم.

٢ – أن القديم لا يجوز عليه العدم.

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افـترق، بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن، بطلت حركته؛ وفي ذلك ما نريده[١].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٣.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[١].

وإذا قد عرفت حدوثها فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل[٢].

الطريقة الثانية: الاستدلال بالأجسام على وجود الخالق سبحانه وتعالى.

يبين القاضي عبد الجبار أن الاستدلال بطريقة الأجسام. أولى من الاستدلال بغيرها، لأسباب:

- أحدها: أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً، وليس كذلك الأعراض.
- والثاني: هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام.
- والثالث: هو أن الإستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض[٣].

ويوضح القاضي عبد الجبار أن من أراد أن يستدل بالأجسام على ا لله -تعالى- فعليه أن يعلم حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا، وهو: ا لله تعالى.

ويمكن معرفة حدوثها بثلاثة طرق:

- أحدها أن نستدل بالأعراض على ا لله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام[٤].
- والثاني: هو أن نستدل بالأعراض على ا لله – تعالى – ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله – تعالى – لأن القدم صفة من صفات النفس،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٤.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٩٥.

والإشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر[١].

أما الوجه الثالث، فهو: الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها أبو الهذيل، وتابعه سائر شيوخ المعتزلة.

وهذه الطريقة تقوم على أن الأجسام لم تنفك من الحوادث، ولم تتقدمها، وما لا يخلو عن الحوادث ولم يتقدمها، يجب أن يكون محدثاً مثلها.

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى[٢]:

- أحدها: أن في الأجسام معاني؛ هي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.
- الثانية: أن هذه المعاني محدثة.
- الثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.
- الرابعة: إنه إذا لم ينفك الجسم عنها، ولم يتقدمها، وجب حدوثه مثلها[٣]؛ لأن الجسم إذا لم يخل من الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حَظُّهُ في الوجود كحظها، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً، وكائناً بعد أن لم يكن كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين[٤].

هذه هي طريقة المتكلمين في إثبات الخالق سبحانه.

والحق أن المتكلمين لا يجدون السبيل سهلاً أمام هذه المقدمات؛ بل كل مقدمة يُحتاج في إثباتها إلى مقدمات ودفع اعتراضات.

وقد بذل المتكلمون جهداً كبيراً لإثبات هذه الطريقة ودفع الشبه والاعتراضات التي ترد عليها، ليسلم لهم الاستدلال بهذه الطريقة على حدوث العالم، وأنه مُحدَث وله

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٥.
(٣) يراجع: المصدر السابق، ص ٩٥.
(٤) المصدر السابق، ص ١١٣ – ١١٤.

محدِث وهو الله تعالى.

ولكن هذه الجهود المضنية في إثبات المقدمات، ودفع الاعتراضات عنها، لم تسلم من ضعف وتكلف؛ لأنها مقدمات باطلة، وإجابات المتكلمين عنها واهية، ولأن تلك المقدمات كانت مقدمات مجملة مشتركة تحتمل الحق والباطل مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً.

وقد تصدى لها أبو الوليد بن رشد[1] في وقت مبكر فنقدها، وبين زيفها وكشف النقاب عن بطلانها، ولفت الأنظار إلى مواطن الضعف والزلل فيها، وأوضح ما تشتمل عليه من وهن وتكلف، وأكد على أنها لا تصلح سبيلاً لاثبات الخالق، وأن الشرع لم يدع الناس إلى الإيمان بالله من قبلها، فهي طرق ليست شرعية ولا عقلية. لكونها مبتدعة في الدين، ولكونها ظنية غير يقينية لما تشتمل عليه من مقدمات باطلة، ولا يسع عامة الناس فهمها فضلاً عن الاستدلال بها.

وقد نقدها أيضاً – شيخ الإسلام ابن تيمية – كما سيأتي – وتلميذه ابن القيم، وتوالت ردود العلماء، وذمهم لمنهج المتكلمين[2] وطريقتهم في الاستدلال على وجود الخالق عز وجل.

---

(١) راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ١٣٢ – ١٥٩.

(٢) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٨ – ٥٩. ذم الكلام للهروي ضمن كتاب صون المنطق والكلام، ص ٣٣ – ٨٢. الغنية عن الكلام، ص ١٩ – ١٠١. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج ١، ص ٣٣٦ – ٣٤١. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٨١ – ٩٨٨. المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٣٣ – ١١٣٧. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج ٣، ص ١١٨٧ – ١٢٠٦. المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٦٣ – ١٢٧٧. المصدر نفسه، ج٤، ص ١٤٢٣ – ١٤٢٩. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص ١٢٥ – ١٣٢. الانتصار لأهل الحديث – مطبوع ضمن المصدر السابق، ص ١٤٧ – ١٨٣. شرف أصحاب الحديث – للخطيب البغدادي، ص ١٤٢ – ١٤٧.

المبحث الثاني
أدلة حدوث العالم عند الأشاعرة

وتحته مطلبان:

- المطلب الأول: دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).
- المطلب الثاني: دليل الجواز.

المطلب الأول
دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)

المطلب الأول

دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)

تمهيد:

من المسالك التي سلكها الأشاعرة لإثبات وجود الصانع -أو الخالق بعبارة أصح - دليل الحدوث، فقد استدل الأشاعرة بحدوث العالم على أن له محدثاً.

وهذا الدليل يقوم على إثبات: أن العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، فالعالم لابد له من محدث، وهو الخالق سبحانه وتعالى.

وقد بذل الأشاعرة جهداً كبيراً للاستدلال على كل مقدمة من هذه المقدمات وتقريرها وقد هذبوا هذه الطريقة - عبر حقبة طويلة من الزمن - ووضعوا لها المقدمات العقلية التي تشد من أزرها، وتحمل كلها، وتجبر ما فيها من نقص وتقصير.

وقد لاقى الأشاعرة في هذا السبيل عناء كبيراً، واعتراضات قوية، فزاد توسعهم في تهذيبها وتقرير مقدماتها، حتى أضحت هذه الطريقة طريقة طويلة المقدمات، بعيدة السبيل لإثبات غاية من أظهر البديهيات.

فكل مقدمة من مقدماتها تحتاج في إثباتها إلى مقدمات ومقدمات، فصارت بذلك طريقة طويلة معتاصه، تثير بجدلها البغيض شكوكاً عويصة يصعب على أهل هذا الفن فهمها، فضلاً عن الاستفادة منها في إثبات وجود الخالق، أو دعوة عامة الناس للإيمان با لله من قبلها.

ولما كانت هذه الطريقة كثيرة المقدمات، وتثير كثيراً من الشكوك والشبهات؛ فإنني سوف أذكر تلك المقدمات بإجمال، دون الدخول في دقائق هذه الطريقة وجزئياتها؛ لأنه يكفي القارئ أن يعلم أن هذه الطريقة، طريقة فاسدة مبتدعة في الدين لم يدع القرآن ولا الرسول ﷺ ، ولا الصحابة - رضي ا لله عنهم - أحداً من الناس إلى الإيمان با لله - عز وجل - من قبلها، فضلاً عن أن النتيجة التي تؤدي إليها هذه الطريقة - وهي إثبات وجود الخالق - قضية بديهية حاصلة عند من سلمت فطرته من الإنحراف بمقتضى الفطرة.

ويكفي القارئ أن يعلم أنه بسبب هذه الطريقة تردَّى المتكلمون في أخطاء كثيرة، والتزموا من قبلها لوازم فاسدة في العقل والدين، وقالوا بأقوال باطلة تخالف العقل والنقل[1].

وقد صورت لنا كتب علم الكلام تلك الطريقة تصويراً يكشف عن مدى الجهد الذي بذله الأشاعرة لإثبات أن لهذا الكون خالقاً، على الرغم من أن هذه القضية كان يُقرُّ بها مشركوا العرب!! وهي معرفة فطرية ضرورية!!؛ ولم تنكرها أمة من الأمم؛ وإن كانت تلك الفطرة قد تنحرف إلى الشرك تارة، أو الكفر تارة، أو الإلحاد تارة أخرى؛ وذلك بسبب عامل من عوامل فساد الفطرة.

دليل الحدوث:

يقوم هذا الدليل على أن العالم ينقسم إلى جواهر، وأعراض، وأنه منحصر في هذين القسمين، فلا يخرج عنهما، ولابد من إثبات حدوث كل من الجواهر والأعراض؛ ليثبت أن العالم حادث.

وحدوث الجواهر – كما يرى أبوالمعالي الجويني – مبني على أصول إذا ثبتت هذه الأصول وتم الاستدلال بها على كل واحد منها، ترتب على ذلك حدوث العالم، فهذه الأصول التي يجب إثباتها أربعة:

– الأول: إثبات الأعراض.

– الثاني: إثبات أن الأعراض حادثة.

– الثالث: إثبات أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض، ومن ثم فإن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

– الرابع: إثبات استحالة حوادث لا أول لها – أو بعبارة أخرى – إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

ويرى الأشاعرة أنه إذا ثبتت هذه الأصول الأربعة "... ترتب عليها أن الجواهر

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٠٣ – ٣٠٥.

لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث، حادث..."[١].

وبعد أن ذكر الأشاعرة الأصول التي يقوم عليها هذا الدليل، نجد أنهم قد اجتهدوا في إثبات كل أصل من تلك الأصول.

فالدليل على ثبوت الأعراض هو: "... تحرك الجسم بعد سكونه وتفرقه بعد اجتماعه، وتغير حالاته، وانتقال صفاته، فلو كان متحركاً لنفسه، ومتغيراً لذاته لوجب تحركه في حال سكونه، وتغيره واستحالته في حال اعتداله، وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته، وسكونه، وألوانه، وأكوانه، وغير ذلك من صفاته؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لنفسه، وجب أن يكون لمعنى ما تغير عن حاله واستحال عن وصفه..."[٢].

ويذكر الغزالي أن الدليل على وجود الأعراض هو: "أنه لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام، والجوع، والعطش، وسائر الأحوال، ولا في حدوثها..."[٣].

ويدل على حدوث الأعراض أمور:

١ - أن بعض الأعراض معلوم حدوثه بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، والمرض بعد الصحة.

٢ - أن الأعراض لا تقوم إلا بالجواهر، والجواهر حادثة، وما لا يقوم إلا بالحادث فهو حادث.

والدليل على أن الجواهر حادثة، هو أنها: أي: الجواهر لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

والدليل على أن الجواهر لا تخلو عن الحوادث، هو أنها لا تخلو عن الحركة والسكون، والحركة والسكون حادثان،

يقول الغزالي:

"... وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم، قلنا: إنا إذا

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٨.

(٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٧.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢١.

قلنا هذا الجوهر متحرك، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا: هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا، وإن كان الجوهر باقياً ساكناً، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر، لكان نفيها نفي عين الجوهر، وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه..."[1].

والدليل على أن الجواهر لا تخلو عن الحركة والسكون هو: أن الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، والحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله، فإن كان هذا الكون في الحيز: مسبوقاً بكون آخر في نفس ذلك الحيز، فهو ساكن وإن كان مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر فهو متحرك.

وعلى هذا فحركة الجواهر وانتقالها من السكون إلى الحركة، كل ذلك يقتضي المسبوقية بغيرها، والمسبوق بغيره لايكون قديما؛ بل حادث.

فإذا ثبت حدوث الجواهر، وحدوث الأعراض، فإن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فإذا ثبت أن الأعراض حادثة، وأن الجواهر لا تخلو عنها، فهذا يؤدي إلى أن الجواهر حادثة بحدوث الأعراض؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ والدليل على هذه المقدمة:

قول الغزالي:

"... فقد بقي الأصل الثاني، وهو قولكم: إن ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث، فما الدليل عليه؟.

– قلنا: لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبتت حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد، وذلك محال؛ لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال، ..."[2].

ومن هنا يصل المتكلمون إلى أن العالم بكل أجزائه (الجواهر والأعراض) حادث. والحادث هو الموجود بعد العدم.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٤.

وبعد أن يستدلوا على حدوث العالم ينتقلون من ذلك إلى إثبات الصانع، هكذا: العالم حادث، وكل حادث له محدث.

فالعالم له محدث، وهو الله – سبحانه وتعالى –، وقد أوضح إمام الحرمين هذا المعنى بقوله:

"... والدليل على أن العالم له صانع:

أنه قد صح حدوث العالم بالدلالة التي ذكرناها.

والحادث جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده بدلا عن عدمه، ويجوز تقدير عدمه بدلاً عن وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلاً عن العدم الجائز افتقر إلى مخصص، وهو الصانع تعالى.

ويستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة: كما صار إليه الطبائعيون.

ويستحيل أن يكون علة موجبة كما صار إليه الأوائل لأن تلك الطبيعة لا تخلو: إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة، لزم قدم آثارها؛ فإن الطبيعة عند مثبتيها لااختيار لها، وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وقد صح حدوثها.

وإن كانت الطبيعة حادثة، افتقرت إلى طبيعة أخرى، ثم الكلام في تلك الطبيعة، كالكلام في تلك الطبيعة كالكلام في هذه الطبيعة.

وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلان ذلك.

فوضح بذلك أن مخصص العالم: صانع، مختار ، موصوف بالإقتدار والإختيار..."[1].

هكذا استدل الأشاعرة بدليل الحدوث على أن العالم حادث، وله مُحدِثٌ؛ وهو: الله – سبحانه وتعالى–.

---

(١) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص ٨٠ – ٨١.

المطلب الثاني

دليل الجـــواز

المطلب الثاني

دليل الجواز

هذا الدليل من أهم الأدلة التي استدل بها الأشاعرة على إثبات الخالق لهذا الكون – أو على حد تعبيرهم – إثبات الصانع.

وقد كان هذا الدليل معروفاً لدى أئمة الأشاعرة الأوائل، فقد استدل به أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني[١].

وقد هذّب أبوالمعالي هذا الدليل ووضحه، في كتابه العقيدة النظامية، حيث قال:

"... العالم: كل موجود سوى الله – تعالى – وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها، واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا – متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين أو يفرض منا: صغر أو كبر أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى. وما سكن منها لم يُحِل العقل تحركه. وما تحرك منها لم يحل سكونه وما صُودف مرتفعاً إلى سمك من الجوّ لم يبعد تقدير انخفاضه. وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائياً عن مجراه.

وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها، وأحوالها فيتضح – بأدنى نظر – استمرار مقتضى الجواز على جميعها، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه، ولا ينساغ في عقل موفق إعتقاد قديم عن وفاق[٢] وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه.

فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ماهو عليه، وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه.

---

(١) التمهيد، تحقيق الأب مكارثي، ص ٤٥.

(٢) يعني: اتفاقاً، وصدفة.

فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتضي..."[1].

وهكذا يذهب الجويني إلى: أن العالم ممكن، وجائز: بمعنى أنه يمكن أن يكون على هذه الحال، التي نشهده عليها، ويمكن – أيضاً – أن يكون على ضد هذه الحالة؛ فهو – إذن – ليس بقديم؛ ثم يقرر أن: الممكن، والجائز يستوي بالنسبة له الطرفين المتضادين.

وهذا يجعله محتاجاً إلى علة ومؤثر، ومقتضي يقتضي وجوده على عدمه فالحادث كما يرى إمام الحرمين الجويني:

"... جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادف وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع ..."[2].

وبعد هذا، يثبت الجويني أن هذا المؤثر لابد وأن يكون مؤثراً مختاراً، من أجل أن يختار ويخصص بإرادته ومشيئته أحد الطرفين المتساويين: فيخصص – مثلاً – وجود الحادث على عدمه، في وقت معلوم، وقدر مخصوص وهيئة معينة، دون أضداد ذلك. فلابد أن يكون ذلك المؤثر مختاراً، لأن الموجب لا يخصص أحد المثلين المتساويين على الآخر.

ثم يبطل الجويني كون العالم قديماً صادراً عن مؤثر مختار؛ لأن قول القائل:

"... العالم قديم وموجبه مؤثر مختار قول مستحيل بالبديهة فالقديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة؛ لأن الفعل الواقع بالارادة، فعل بتأثير المريد، فيوقعه على حسب إرادته.

وبعد أن يبطل الجويني كل تلك الإحتمالات المفروضة يقرر أنه لم يبق إلا القطع بأن العالم فِعْلٌ وقع بإرادة مؤثر مختار أوقعه على وجه من وجوه الجواز دون وجه آخر

---

(١) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ١٦.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٢٨.

على مقتضى[١] مشيئته.

قال إمام الحرمين:

"... فإذا فسد القول بقدم العالم مع ظهـور الجـواز في أحكامـه مـن غـير موجـب ومؤثر بطل كونه قديماً عن موجب قديم، واستحال استناده مع قدمـه إلى إرادة – لم يـبق إلا القطع بأن العالم فعل مُوقعٌ على وجه من وجوه الجواز بإرادة مؤثـر مختـار أوقعـه علـى مقتضى مشيئته..."[٢].

ولا شك أن هذا الدليل – الذي صوره الجويني – لا تخلو مقدماتـه مـن صعوبـة، وتكلف بحيث يصعب على عوام المسلمين فهمه، فضلاً عن الاسـتدلال بـه علـى العقـائد الدينية؛ وذلك لما اشتملت عليه مقدماته من عسر، وتركيب، بمعنـى: أن مقدماتـه كثـيرة فلا توصل إلى النتيجة بقرب وسهولة.

ويمكن لي تلخيص هذا الدليل الذي استدل به الأشاعرة على حدوث العالم، ومن ثم وجود الصانع – على حد تعبيرهم – فيما يلي:

١ – العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على حالة مقابلة لما هـو عليـه، ومـن الجـائز أن تكون حركاته بعكس ماهي عليه تمامـاً، بحيـث يجـوز أن تكـون الحركـة الشـرقية غربية، والغربية شرقية، ويجوز أن تكون حركة الماء في جريانه من السهل إلى قمة الجبل، بمعنى أن تكون بعكس ماهي عليه في المشاهد والواقع.

٢ – وإذا كان كل ما في العالم جائز، بمعنى أنه يصح أن يكون على هذه الحالة التي هو عليها، ويصح – أيضاً – أن يكون على ضد هذه الحالة، وعكسها تماماً، فالجـائز حادث وله محدث جعله بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر.

تلك هي أقوال علماء الأشاعرة في الاستدلال على الخالق – سبحانه – أوردتهـا بإيجاز؛ وفيما يلي بيان تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

---

(١) يراجع: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ١٦ – ١٨.

(٢) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ١٧، ١٨.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في الأدلة على حدوث العالم

المبحث الثالث

جوانب التأثير في الأدلة على حدوث العالم

لقد تأثر الأشاعرة بمنهج المعتزلة في الاستدلال على حدوث العالم تأثراً واضحاً وكبيراً، يتجلى هذا التأثر في نقاط كثيرة أهمها:

أن الأشاعرة قالوا: بأن معرفة الله نظرية كسبية لا طريق لتحصيلها إلا النظر والاستدلال، ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد يضاهئون قول المعتزلة من قبل!!.

فقالوا: يجب على المكلف أن ينظر في دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) ليصل بذلك إلى معرفة الله تعالى.

ثم إن دليل الحدوث يرجع في أصله إلى أبي الهذيل العلاف من المعتزلة، وقد اقتبس الأشاعرة هذا الدليل، وذلك المنهج في الاستدلال عن المعتزلة، ثم هذّب الأشاعرة هذا الدليل، ونقحوه، وتوسعوا فيه أيما توسع ودفعوا تلك الإعتراضات التي ترد عليه ليسلم لهم إثبات أن العالم حادث وله محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

ونظرية الجوهر الفرد وجدها المعتزلة في كتب الفلسفة اليونانية، ثم اقتبسها أبوالهذيل العلاف ببراعة ووضعها بحيث تكون منسجمة ومرتبطة بمذهبه الديني الإسلامي.(١)

ثم وجدت فكرة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ – وهي قاعدة أساسية إرتكز عليها دليل الحدوث رواجاً واسعاً في المذهب الأشعري، ولدى أئمة الأشاعرة الأوائل.

ويعد القاضي أبوبكر الباقلاني أول من هذّب هذه الطريقة ونقحها، ووضع لها المقدمات التي تتوقف عليها حتى دخلت نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ

---

(١) راجع: مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٨٣ – ١٨٥. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص ٤٧١ – ٤٧٥. مذهب الذره عند المسلمين، ترجمة أبي ريده، ص ٦.

في صميم العقيدة الأشعرية، وأصبح بعض الأشاعرة يرى أن من أنكرها فهو كافر[1].

وقد وضعها الأشاعرة في صورتها النهائية فأصبحت المذهب الرسمي لجميع الأشاعرة.

وباتت هذه الطريقة هي السبيل للإستدلال على وجود ا لله تعالى. ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة على الاستدلال بطريقة الحدوث (الجواهر والأعراض).

ونحن نعلم – مما سبق – أن المذهب وضعه – كما رأينا – أبوالهذيل العلاف، ثم أخذ صورته النهائية لدى أئمة المذهب الأشعري.

ودليل الحدوث (الجواهر والأعراض) يتفق على الاستدلال به المعتزلة والأشاعرة، وقد اقتبسه الأشاعرة من المعتزلة[2]، وهذبوه ووضعوا له المقدمات التي يتوقف عليها، ويعد القاضي أبوبكر الباقلاني أول من نقح هذه الطريقة، وزينها في أعين الناظرين، ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، ثم الرازي وغيره من أئمة المذهب الأشعري التي تظافرت جهودهم على تعزيز هذا النوع من الاستدلال حتى انتهت إلى صورة بدت مقنعة لبعض الناس!!؛ وإن لم يرض[3] عنها آخرون!!.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... بخلاف أتباع صاحب "الإرشاد"[4] فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة ....،....، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون: إن الشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين، والعقل عاضد له معاون.

فصار هؤلاء يسلكون ما يسلكه من سلكه من أهل الكلام المعتزلة...، ... .

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة، وطمعت الفلاسفة في الطائفتين، باعراض قلوبهم عما جاء به الرسول، وعن طلب الهدى من جهته، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل

---

(١) راجع: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٣٤، ٣٥؛ فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٥٦. المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

(٢) راجع: الصفدية، ج ١، ص ٢٧٤.

(٣) سيأتي توضيح ذلك في مقام النقد.

(٤) المقصود به: إمام الحرمين عبد الملك الجويني.

والشرع: كفعل المعتزلة والفلاسفة.

ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا؛ بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ماجاء به الشرع مطلقاً، والقدح فيما يعارضه ....، ....، ... ؛ بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم؛ وذلك لأن الأشعري صرح بأن تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفا على دليل الأعراض، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل، ....، ....، .... .

وهذه الطريقة هي التي سلكها من وافق المعتزلة في ذلك كصاحب "الإرشاد" وأتباعه ..."[١].

وقال:

"... وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب "الإرشاد" ونحوه وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفا عليها، وذلك أنه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المرسل وزعموا أن المرسل لا يعرف إلا بها..."[٢].

وقال ابن خلدون:

"... وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري ....، ... وأخذ عنهم القاضي أبوبكر، فتصدّر للإمامة في طريقهم وهذّبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول..."[٣].

وقال الفيلسوف ابن رشد:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ١٢ - ١٤.

(٢) الصفدية، ج ١، ص ٢٧٤.

(٣) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

"... ولقد بلغ تعدي نظارهم في هذا المعنى أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري – سبحانه – بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم ..."[١].

ونستخلص – مما سبق – أن الأشاعرة قد تأثروا بطريقة المعتزلة في الإستدلال على وجود الله – تعالى –، وعولوا عليها، وتحمسوا لها، وأقاموا الحجج التي تشد من أزرها، وتقويها، ودفعوا المعارضات التي قد ترد عليها؛ ومن ثم التزموا بلوازمها.

---

(١) فصل المقال، ص ٥٦.

بسم ا لله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي): منيف بن عايش بن مرزم النفيعي العتيبي كلية: الدعوة وأصول الدين قسم: العقيدة

الأطروحة مقدمة لنيل درجة: الدكتوراه في تخصص: العقيدة.

عنوان الأطروحة: "أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد".

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد..

فبناء على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه - والتي تمت مناقشتها بتاريخ ١٤٢١/٧/٢٨هـ - بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة، وحيث قد تم عمل اللازم، فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه...

وا لله الموفق...

أعضاء اللجنة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم:أ.د/ أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي	الاسم:أ.د/ أحمدبن عبد الرحيم السايح	الاسم:أ.د/ أحمد بن عطية الغامدي
التوقيع:	التوقيع:	التوقيع: ....

يعتمد،

رئيس قسم العقيدة

الاسم: د/ عبد ا لله بن محمد القرني

التوقيع:

• *يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة.*

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة

عرض ونقد

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

منيف عايش مرزوق العتيبي

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

أحمد سعد حمدان الغامدي

الجزء الثاني

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م


بسم الله الرحمن الرحيم
ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير

المبحث الرابع

نقد أدلة المعتزلة والأشاعرة على حدوث العالم

وتحته مطلبان:

- المطلب الأول: نقد دليل الحدوث.
- المطلب الثاني: نقد دليل الجواز.

المطلب الأول
نقد دليل الحدوث

المطلب الأول
نقد دليل الحدوث

بعد عرض أدلة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على إثبات أن العالم حادث؛ وله محدث، وهو الله – سبحانه وتعالى – يتبين لنا أن هذه الطريقة فاسدة من عدة أوجه، نذكر تسعة منها:

أولاً:

أن هذه الطريقة طريقة مبتدعة في الدين لم يدع الرسول ﷺ أحداً من الناس عن طريقها، ولم يسلكها أحد من الصحابة – رضي الله عنهم – ولم يذهب إليها أحد من أئمة الدين الذين تتبعهم الأمة في أمور دينها: كأعلام التابعين، والأئمة الأربعة، وغيرهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول، والصحابة، والتابعين، وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد، ولا إنتفائه ....،....، ولم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً، ولا عملياً ..."[1].

ويبين ابن تيمية أن الرسول ﷺ لم يدع الناس – على اختلاف مستوياتهم – بهذا الدليل؛ لكي يتوصلوا إلى معرفة الخالق – سبحانه؛ فقال رحمه الله:

"... قد علم بالإضطرار من دين الرسول، والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله، ولم يدع الناس بهذه الطريق – التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ودخل الناس في دين الله أفواجا، ولم يدع أحداً منهم بهذه الطريق، ولا ذكرها أحد منهم، ولا ذكرت في القرآن ولا حديث الرسول، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان: الذين هم خير

---

(١) تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢٨٣.
ثم راجع: مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٤٥، ج ٣، ص ٣٠٣ – ٣٠٨، جامع الرسائل، ج ٢، ص ٣٢ – ٣٣. درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٨٢ – ٨٥. ص ٣٨١–٣٨٢.

هذه الأمة وأفضلها علماً وإيماناً، وإنما ابتدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى، وانقراض عصر أكابر التابعين؛ بل وأوساطهم، فكيف يجوز أن يقال إن تصديق الرسول موقوف عليها، وأعلم الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعوا بها، ولا ذكروها، ولا ذكرت لهم، ولا نقلها أحد عنهم، ولا تكلم بها أحد في عصرهم..."[1].

وينتهي ابن تيمية – رحمه الله – في نقده لدليل الحدوث إلى: أن هذه الطريقة، طريقة مبتدعة في الدين معلوم فسادها، ومخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول.

قال – رحمه الله –:

"... فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء؛ بل فاسدة في نفس الأمر امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفاً على طريق فاسدة – ولو قدر صحتها – علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله، وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق..."[2].

ثانياً:

أن هذه الطريقة، طريقة عويصة كثيرة المقدمات لا تليق بالجمهور وعامة الناس؛ بل ولا يفهمها كثير من الخاصة؛ والدين جاء لكافة الأمة وهي طريقة شائكة ظاهرة التكلف، شديدة الصعوبة، لا تصلح للعلماء، ولا تليق بالعامة.

قال ابن رشد:

"... وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ – وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد – طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور..."[3].

ويرى ابن رشد أن هذه الطريقة في الاستدلال تثير شكوكاً عويصة، ومقدماتها طويلة ومتشعبة، تصعب على حذاق العلماء، فضلاً عن العامة.

قال ابن رشد:

"... إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٩٧، ٩٨.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص٩٩.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٥.

العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلاً عن العامة. ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً:

- أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها.
- ولا هي مع هذا برهانية.

فليست تصلح لا للعلماء، ولا للجمهور..."[١].

وإذا كانت أدلة المتكلمين لا تصلح لجميع الناس على اختلاف مستوياتهم – بسبب ما فيها من غموض وتكلف – فإنه يجب ألا تكون تلك الأدلة طريقاً لإثبات أن العالم حادث وله محدث وهو الله سبحانه وتعالى.

لأنها قاصرة عن بلوغ هذه الغاية.

قال ابن رشد:

"... فهذه الشكوك ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذاً يجب ألاّ يجعل هذا مبدأً لمعرفة الله – تبارك وتعالى – وبخاصة للجمهور، فإن طريقة معرفة الله – تعالى – أوضح من هذه ..."[٢].

ثالثاً:

إن المقدمات التي بنى المتكلمون أدلتهم عليها مقدمات ظنية ضعيفة، وهي مقدمات خطابية لا ترتقي إلى درجة الأدلة الصحيحة اليقينية. وقد اعترف أهل الكلام[٣] أنفسهم بضعفها.

قال أبوالحسن الأشعري:

"... واعلموا – أرشدكم الله – أن ما دل على صدق النبي ﷺ من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم، ووجود المحدث لهم، قد أوجب صحة إخباره،

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٣) راجع: المنقذ من الضلال، للغزالي، ص ٩١ – ٩٣. نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ١٢٥. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٢٢ – ٢٣.

ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله – عز وجل – ...، ... وكان يستدل به من إخباره – عليه الصلاة والسلام – على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع والمنحرفين عن الرسل – عليهم السلام – من قبل أن الأعراض لا يصح الإستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها.

والمعرفة: بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها.

والمعرفة: بأنها لا تبقى.

والمعرفة: بأجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها.

والمعرفة: بأن مالا ينفك عنها فحكمه في الحدوث حكمها.

ومعرفة: ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً.

وفي كل رتبة مما ذكرنا فِرَقٌ تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها..."[1].

وقال الخطابي[2]:

"... فأما الأعراض فإن التعلق بها: إما أن يكون عَسِراً.

وإما أن يكون تصحيح الدلالة من جهتها عَسِراً متعذراً.

وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها:

---

(١) رسالة أهل الثغر، ص ٥٢ – ٥٣.

(٢) الخطابي: هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، أبوسليمان، ولد سنة (٣١٩هـ) فقيه، محدث، من أهل بست في أفغانستان له "معالم السنن" في شرح سنن أبي داود "وغريب الحديث" و "الغنية عن الكلام وأهله" توفي في بست، سنة ٣٨٨هـ. البداية والنهاية ١١/٣٦٣؛ شذرات الذهب ٢/١٢٧؛ الأعلام ٢٧٣/٣.

– فمن قائل: لاعرض في الدنيا نافٍ لوجود الأعراض أصلاً.

– وقائل: إنها قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة إلى غير ذلك في الإختلاف فيها.

وأوردوا في نفيها شبهاً قوية، فالإستدلال بها والتعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه، والإنفكاك عنها..."[1].

وقال – أيضاً –:

"... وإنما سلك المتكلمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم، وفي الأعراض اختلاف كثير منهم من ينكرها، ولا يثبتها رأساً، ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بأنفسها كالجواهر، ومنهم من يقول: بكمونها[2]

---

(١) الغنية عن الكلام وأهله – نقل السيوطي جزءاً من هذا الكتاب ضمن صون المنطق والكلام – ص ٩٨؛ وانظر: درء تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ٣١٠.

(٢) الكمون مذهب فلسفي قال به: بعض المعتزلة، مثل: "النظام" ويعني: أن الموجودات قد خلقت دفعة واحدة، وأنه ليس فيها متقدم ومتأخر؛ إذ المتأخر كامِنٌ في المتقدم؛ والتقدم والتأخر إنما هو باعتبار الظهور من مكامنها؛ لا باعتبار الحدوث والوجود.

يراجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٧، ٥٦.

والخلق عند النظام فعل واحد، فا لله خلق الدنيا جملة، والموجودات خلقت كلها دفعة واحدة؛ ولكن بعضها يكون كامناً في بعض، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن، والنبات، والإنسان، من مكامنها.

قال الشهرستاني:

"... من مذهبه أن ا لله – تعالى – خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الآن معادن، ونباتا، وحيواناً، وإنساناً.

و لم يتقدم خلق آدم – عليه السلام – خلق أولاده؛ غير أن ا لله – تعالى – أكمن بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها؛ وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين..." الملل والنحل ٥٦/١.

وقال الخوارزمي:

"... الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم...". مفاتيح العلوم ص ٨٤.

وقال القاضي عبد الجبار:

=

وظهورها ومنهم من يقول: بعدم بقائها، ...، ...، ... ، والاستدلال بطريق الأعراض لا يصح إلا بعد استبراء هذه الشبه..."(١).

وقال ابن رشد:

"... فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله – سبحانه – ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية.

وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة، في الكتاب العزيز، على المعنى – أعني بمعرفة وجود الصانع – وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر، قد جمعت وصفين:

– أحدهما: أن تكون يقينية.

– والثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة – أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول..."(٢).

وهكذا يقرر هؤلاء العلماء ضعف طريقة المتكلمين وبطلانها.

رابعاً:

إن المتكلمين بسبب هذه الطريقة في الاستدلال التزموا لوازم فاسدة في العقل والدين، ونتج عنها ضلالات اعتقادية كثيرة، منها:

نفي الصفات الفعلية الإختيارية كما بين ذلك ابن تيمية – رحمه الله – حيث قال:

"... إن هذه الطريقة المبتدعة كانت سبباً دفع المشتغلين بها، الملتزمين بلوازمها إلى التعطيل، فقد تردّى المعتزلة بسببها في القول بنفي صفات الله مطلقاً؛ لأنهم قالوا:

= "... أصحاب الكمون والظهور ذهبوا إلى قدم الاجتماع، والافتراق، وقالوا: إن الاجتماع متى ظهر كمن الإفتراق وإذا ظهر الافتراق، قالوا: كمن الاجتماع...".

شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤.

وقد صور البغدادي هذا المذهب، ثم رد عليه؛ يراجع: أصول الدين، ص ٥٥ – ٥٦.

(١) هذا النص نقله ابن القيم في الصواعق المرسلة عن الخطابي ج٣، ص ١١٩٦. ولم أجده عند السيوطي؛ ثم راجع: درء تعارض العقل والنقل ج٧، ص ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٢ – ٢٩٣.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٨.

الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، ولأنهم استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث - زعموا حادث..."[١].

وبسبب لوازم هذه الطريقة اندفع المتكلمون إلى إنكار قيام الأفعال الإختيارية بذات الله - تعالى - فأنكروا النزول، والمجيء، والإتيان.

وقالت الأشعرية: بالكلام النفسي فراراً من إثبات صفة تتعلق بمشيئته، وإرادته، وأنه لم يزل، ولا يزال متكلماً إذا شاء، وأن كلمات الله لا نهاية لها، وهي قائمة بذاته، فقد أنكروا ذلك كله؛ وعللوا ذلك بأنه لو جاز قيام الحوادث به لم يخل منها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وما لا يخلو عن الحوادث - زعموا - حادث وبهذا استدلوا على حدوث الأجسام؛ لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة كالحركة والسكون والإجتماع والإفتراق[٢].

وقد بين ابن تيمية - رحمه الله - أن هذه الطريقة أفضت بالمتكلمين إلى الإلتزام بلوازم فاسدة، وارتكبوا بسببها مسالك وعرة، ووقعوا في بدع منكرة.

قال رحمه الله تعالى:

"... فهذه الطريقة مما يعلم بالإضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه؛ ولهذا اعترف حذاق أهل الكلام - كالأشعري[٣] وغيره - بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم؛ بل المحققون على أنها طريقة باطلة وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً؛ ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له:

- إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة؛ أو يرجح هذا تارة، وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم.

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع: رسالة أهل الثغر، ص ٤٦ - ٦١.

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جهم[١] لأجلها فناء الجنة والنار والتزم لأجلها أبوالهذيل[٢] إنقطاع حركات أهل الجنة، والتزم قوم لأجلها – كالأشعري وغيره – أن الماء والهواء، والتراب والنار له طعم، ولون، وريح، ونحو ذلك..."[٣].

وقال – رحمه الله –:

"... والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقاً، أو نفي بعضها؛ لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها والدليل يجب طرده فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به وهو – أيضاً – في غاية الفساد والضلال؛ ولهذا التزموا القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة – ومن اتبعهم – أصل دينهم.

فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين؛ ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده..."[٤].

خامساً:

أنها كانت سبباً في تقوية شبهات الفلاسفة التي أثاروها على المسلمين، مما نتج عنه استطالة الفلاسفة على الإسلاميين؛ لأن الفلاسفة أبطلواهذه الطريقة وبيّنوا ضعفها مما كان له أكبر الأثر في إعراضهم عن الطرق الشرعية التي دعا إليها الشرع.

---

(١) هو: أبومحرز، جهم بن صفوان السمرقندي، مولي بني راسب رأس الجهمية، وإليه ينتسبون؛ لأنه أول من نشر نفي الصفات، والقول بالجبر، قال الذهبي: "الضال، المبتدع، رأس الجهمية، قتل في زمان أصغر التابعين، وما علمته روى شيئاً؛ ولكنه زرع شراً عظيماً. قتله سلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ".

ميزان الاعتدال ١/٤٢٦؛ وقد كتب النشار عن آرائه، وتأثيره في الفرق الأخرى.

راجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٣٣٣ – ٣٧٢.

(٢) سبقت ترجمته ص٣٧٦ من هذه الرسالة.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٩ – ٤٠.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٤١.

ويرى ابن تيمية – رحمه الله – أن طريقة الجواهر والأعراض (الحدوث) جعلت الفلاسفة ينتهزون ما في مقدماتها من ضعف واشتراك وتناقض فأخذوا يثيرون على المتكلمين شبهاً عصيبة وشكوكاً عويصة، ويوردون عليها أسئلة قوية يصعب على المتكلمين حلها، والإجابة عليها، ويلزمونهم بإلزامات لم يستطع المتكلمون الإنفصال عنها، والتخلص منها.

وبسبب هذه الطريقة المبتدعة في الدين تسلط الفلاسفة على المعتزلة والأشاعرة، وأراد الفلاسفة أن يقدحوا في دلالة الشرع بموجب تلك الطريقة الفاسدة "... فسالكوها لا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا؛ بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام..."[١].

ويوضح ابن تيمية – كذلك – أن دليل الحدوث أثار شكوكاً عظيمة، واستغلها الفلاسفة فأوردوا على المتكلمين أسئلة قوية، وقد أجاب المتكلمون عنها؛ ولكن إجابتهم لا تخلو من ضعف "... وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث وإما أن لا يكون، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث، لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع في البديهة وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق المتكلمين، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور، وكلاهما ممتنع عندهم ..."[٢].

ويرى ابن تيمية أنه: "... إذا قال القائل: لم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض، فإن قوله: "لايحدث حادث" قول عام فإذا جوز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض ويسمى تسلسلاً..."[٣].

---

(١) جامع الرسائل، ج ٢، ص ٣٣.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢٠.
(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٤.

ويرى ابن تيمية أنه إذا قيل لا يحدث حادث حتى يحدث حادث، فإن هذا القول باطل، وهو ممتنع باتفاق العقلاء؛ لأنه يؤدي إلى الدور؛ لأن جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث.

ويرى ابن تيمية أن جواب المتكلمين بأن المرجح هو: القدرة، أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم، أو إمكان الحدوث ونحو ذلك جواب غير مجدٍ؛ لأن الفلاسفة قالوا: لهم في الجواب "... هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سَبَبٌ حادث، لزم الترجيح بلا مُرَجِّحٍ؛ وإن حدث سببٌ حادث فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به..."(١).

ويذكر ابن تيمية أن أجوبة المتكلمين على ذلك متعددة، ولكنها غير قوية:

- فتارة يجيبون بأن "الإرادة" لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت، فلم يكن هناك سبب حادث اقتضى تعلق الإرادة بحدوث الحادث المعين دون سائر الأوقات.
- وتارة يقولون: إن الإرادة اقتضت التعلق به في ذلك الوقت، لتعلق العلم به.
- وتارة يقولون: لعل هناك حكمة حقيقيةً لأجلها أحدث في ذلك الوقت – ولكن هذا جواب من يعلل الأفعال كالمعتزلة والكرامية، وغيرهم.
- وتارة يقولون: إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح: كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين(٢).

ولكن إذا اعترض معترض على هذا القول؛ وقال: إذا جاز استغناء الممكن – ههنا – عن المرجح، فليجُزْ في سائر المواضع، ويلزم منه نفي الصانع(٣).

وقد أجاب المتكلمون عن هذا الإعتراض بجواب لا يخلو من ضعف، فقد أجابوا عن ذلك: بأن بديهة العقل فرّقت في ذلك بين القادر وغيره، وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه(٤).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢٤.
(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٥.
(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٦.
(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٦.

سادساً:

إن المتكلمين متناقضون في تقرير هذا الدليل، والرد على المخالفين: سواء كان المخالف من الفلاسفة أو من المتكلمين أنفسهم.

ويرى ابن تيمية – رحمه الله –:

أن الأشاعرة إذا ناقشوا المعتزلة في مسألة خلق الأفعال فإنهم يحتجون عليهم بحجة الفلاسفة، وهي أن القادر لابد وأن تتوقف فاعليته على مرجح فلابد أن يكون هناك سبب اقتضى ترجح أحد المقدورين على الآخر.

وإذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم احتجوا عليهم بحجة المعتزلة، وهي أن بديهة العقل قد فرّقت بين القادر وبين غيره، وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه؛ ولهذا فإن القادر يرجح وجود الحادث على عدمه في وقت مخصوص، وقدر مخصوص وهيئة مخصوصة بدون مرجح ولا سبب[1].

وبسبب هذه النتيجة فإن المتكلمين – ولا سيما الأشاعرة – يلزمهم التناقض والإضطراب؛ لأنه إن "... كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة.

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة..."[2].

سابعاً:

إن قاعدتهم التي انتهوا إليها في إنكار قدم جنس الحوادث، باطلة؛ حيث قالوا: "مالا يسبق الحوادث فهو حادث"؛ وهذا استنتاج باطل؛ لأنه يؤدي إلى تعطيل الرب – عز وجل – في الأزل عن الفعل.

ويرى ابن تيمية – رحمه الله – إن هذه المقدمة القائلة: "بأن مالا يسبق الحوادث

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢٠ – ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٣٢٦.

فهو حادث" مقدمة فيها إجمال واشتراك بسببه دخل اللبس على المتكلمين، وهذا الاشتراك أتى من عدم التفرقة بين جنس الحوادث وأفرادها.

– فأفراد الحوادث: هو حادث بلا شك.

– وأما جنس الحوادث: فإن ابن تيمية – رحمه الله – يرى أنه لا يصدق عليه القول بأن مالا يسبق الحوادث فهو حادث.

قال رحمه الله:

"... من تفطن للفرق بين مالم يسبق الحوادث المحصورة المحدودة، وما يسبق جنس الحوادث المتعاقبة شيئاً بعد شيء يجد أن هذه القضية فيها إجمال وإشتراك يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً؛ وذلك لأنها تحتمل معنيين:

– أما الأول: فهو حادث بالضرورة؛ لأن تلك الحوادث لها مبدأ معين فما لم يسبقها يكون معها، أو بعدها، وكلاهما حادث.

– وأما جنس الحوادث: شيئاً بعد شيء، فهذا شيء تنازع فيه الناس فقيل: إن ذلك ممتنع في الماضي والمستقبل كقول جهم، وأبي الهذيل، فقال الجهم: بفناء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل: بفناء حركات أهلها.

وقيل: بل هو جائز في المستقبل دون الماضي؛ لأن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل، وهو قول كثير من طوائف النظار.

وقيل: بل هو جائز في الماضي والمستقبل، وهذا قول أئمة أهل الملل، وأئمة السنة، ... ممن يقول: بأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء وأن كلمات الله لا نهاية لها، وهي قائمة بذاته، وهو متكلم بمشيئته وقدرته[1].

ثامناً:

ظن المتكلمون أن هذه الطريقة هي طريقة نبي الله إبراهيم – عليه السلام – في الاستدلال على وجود الخالق؛ حيث زعموا أن إبراهيم – عليه السلام – استدل بالأفول والحركة، والتغير، والانتقال على حدوث من قامت به تلك الأمور[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٤٥.

(٢) يراجع:

=

قال أبو المظفر الاسفرايني[١] (ت٤٧١هـ):

"... وقد نبه الله – تعالى – في كتابه على تحقيق هذه الدلالة، وأثنى عليها، وسماها حجة، وَمَنَّ على الخليل إبراهيم – عليه السلام – بإلهام هذه الدلالة إياه، وجعلها سبباً لرفع درجته؛ حيث قال:

﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ إلى قوله: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[٢].

استدل بالتغير على حدوث الكواكب، والشمس، والقمر..."[٣].

وقال الجرجاني (٨١٦هـ):

"... ما ذكره المتكلمون من حدوث العالم. وهو: الاستدلال بحدوث الجواهر، هي: طريقة الخليل – صلوات الله عليه – حيث قال: ﴿لا أحب الآفلين﴾، أي: لا أحبهم، فضلاً عن عبادتهم؛ لأن الأفل حادث؛ لحدوث عارضه الدال على حدوثه، أعني: الأفول.

وما هو حادث، فله محدث غيره، فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث، فلا يكون صانعاً للعالم..."[٤].

= التفسير الكبير، للرازي، ج ١٣، ص ٤٨، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، ج ١، ص ٤٦٣ – ٤٦٤. تفسير البيضاوي، ج ٢، ص ١٩٥.

(١) هو: أبو المظفر، شهفور، – بالشين المعجمة – بن طاهر بن محمد الاسفراييني، أصولي، فقيه، مفسر، شافعي من الطبقة الرابعة. له تفسير كبير، يسمى: "تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم"، وقد طبع في إيران بعناية بعض المستشرقين باللغة الفارسية.

وله كتاب "التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين" وضح فيه عقائد أصحاب الملل والنحل؛ ثم شرح عقيدة الأشاعرة وهو مطبوع. وكان له اتصال مصاهرة بالأستاذ أبي منصور عبد القاهر البغدادي.

يراجع في ترجمته:

– طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ج ٥، ص ١١؛ رقم الترجمة ٤٢٠.

طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، ج ١ – ٢، ص ٢٥٢. رقم الترجمة ٢٠٨.

– تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري، ص ٣٢٨. الطبقة الرابعة.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٥ – ٨٣.

(٣) التبصير في الدين، ص ١٥٤.

(٤) شرح المواقف، ج ٨، ص ٢ – ٣.

وذلك الظن الذي توهمه المتكلمون، هو ظن باطل – كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – حيث وجدناه يعجب أشد العجب من استدلال المتكلمين على حدوث العالم بهذه الطريقة من ناحية.

وزعمهم أن: نبي الله إبراهيم – عليه السلام – استدل بالحركة، والانتقال، والأفول، والتغير على حدوث من قامت به: من ناحية أخرى.

فقد ظن المتكلمون أن قول إبراهيم – عليه السلام – (هذا ربي) أنه أراد به أن هذا خالق السموات والأرض ثم إنه بعد أن طرأ الأفول والحركة والتغير على كل من الشمس والقمر والكواكب تبين له أنها حادثة؛ لأنها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث – أو لم يتقدمها – زعموا حادث.

وقد بين ابن تيمية – رحمه الله – فساد هذا الزعم من ستة وجوه:

الأول:

أن قصة الخليل – عليه السلام – التي ذكرت في القرآن – حجة عليهم لا لهم، فهي تدل على نقيض مطلوبهم، وذلك لأن الله تعالى قال:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

فقول إبراهيم – عليه السلام – هذا ربي ليس المراد به أن ذلك الكوكب أو القمر أو الشمس هو الرب الخالق المحيي المميت؛ لأن القوم كانوا مقرين بالصانع مشركين في توحيد العبادة: فكانوا يتخذون الكواكب، والشمس، والقمر معبودات؛ ولهذا فإن القوم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية؛ ولكنهم لم يفردوه بالعبادة؛ بل كانوا مشركين في توحيد الألوهية.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٧٦ – ٧٩.

ولهذا قال إبراهيم – عليه السلام – ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾(٢).

وكذلك قال الخليل عليه السلام – فيما ذكره ا لله عنه – ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(٣).

فقوله: هنا يبين أنه إنما يعبد ا لله وحده، فلله يوجه وجهه فإنه إذا توجه قصده إليه تبع قصده وجهه فالوجه موجه حيث توجه القلب، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجها إلى ا لله تعالى.

ولهذا قال (وما أنا من المشركين) لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع؛ لأن الإقرار بتوحيد الربوبية كان معلوماً عند قومه إذ أنهم لم يكونوا ينازعونه في وجود فاطر السموات والأرض. وإنما كان النزاع في توحيد الألوهية إذ كانوا يشركون مع الخالق في العبادة فيعبدون الكواكب السماوية ويتخذون الأصنام الأرضية.

ويرى ابن تيمية: أن "... قوم إبراهيم انتقلوا إلى الشرك بالسماويات؛ فالكواكب وضعوا لها الأصنام بحسب ما رأوه من طبائعها: يصنعون لكل كوكب بيتاً، وطعاماً، وخاتما، وبخورا، وأقوالاً تناسبه.

وهذا كان قد اشتهر على عهد إبراهيم إمام الحنفاء(٤) ولهذا قال الخليل: ﴿مَاذَا تَعْبُدُونَ أَئِفْكًا آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(٥).

---

(١) سورة الشعراء، الآية (٧٥ – ٧٧).
(٢) سورة الممتحنة، آية ٤.
(٣) سورة الأنعام، أية ٧٨ – ٧٩.
(٤) ينظر: جامع الرسائل، ج ٢، ص ٥٢.
(٥) سورة الصافات، الآيات ٨٥ – ٨٧.

وننتهي من هذا كله إلى أن ابن تيمية يؤكد بطلان زعم المتكلمين: أن إبراهيم عليه السلام استدل على أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة حادثة عن طريق حركتها وتغيرها وأفولها بمعنى أن حلول الحوادث وقيامها بتلك الأجسام دليل على حدوث ما قامت به وذلك من أجل أن يخلعوا على دليلهم الفاسد (دليل الجواهر والأعراض) صبغة شرعية يسترون تحتها بدعتهم التي نشأت من جراء لوازم ذلك الدليل المبتدع، كبدعة نفي الأفعال الإختيارية التي تتعلق بمشيئة الله وإرادته مثل: النزول، والمجيئ، والإتيان.

ويؤكد ابن تيمية على أن قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم لا على نفس مطلوبهم؛ لأن المقام الذي وردت فيه القصة متعلق بتقرير توحيد الألوهية، ونفي عبادة غير الله – سبحانه – وليس متعلقاً بتوحيد الربوبية، وإثبات الصانع فقوم إبراهيم عليه السلام كانوا مقرين بالخالق غير منكرين ولا جاحدين لوجوده[1]، وسياق القصة يدل على نهيهم عن الشرك معه – سبحانه – في العبادة، وزجرهم عن عبادة الكواكب والنجوم والشمس والقمر والأصنام.

وأما دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) فإن دل على شيء فإنما يدل على إثبات الصانع، وليس هذا هو مجرد التوحيد المطلوب الذي بعث به الرسل من لدن نوح إلى محمد – عليهم السلام – فإن التوحيد الذي بعث به الرسل وأنزلت به الكتب، وكانت فيه الخصومة بين الرسل وأممهم هو: توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية.

الثاني: أن قول إبراهيم (هذا ربي) ليس المراد به أن هذا هو رب العالمين الخالق المدبر لما في الكون.

---

(١) قصة إبراهيم – عليه السلام – ذكرت في أكثر من موضع من القرآن وفيها ما يدل على أن قوم إبراهيم كانوا مشركين في توحيد العبادة بمعنى أنهم كانوا مقرين بالصانع إلا أنهم كانوا يصرفون شيئاً من عبادتهم للأصنام والكواكب والشمس والقمر والنجوم، بخلاف قصة موسى مع فرعون فإن فرعون قد ادعى الربوبية وكان يتظاهر أمام قومه بإنكار الخالق وجحده على الرغم من أنه كان مقراً بالصانع في قرارة نفسه كما دل على ذلك القرآن.

يراجع: جامع الرسائل، ج٢، ص ٥٣.

الثالث: أنه لو كان المراد بقوله (هذا ربي) أنه رب العالمين لكانت قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم؛ لأن الكوكب والقمر والشمس مازال متحركا من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه – وهو جسم متحرك متحيز – فلو كان مراده هذا للزم أن يقال: إن إبراهيم لم يجعل الحركة والإنتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل الذي تقوم به الحركة من حين بزوغه إلى حين أفوله وغروبه، رب العالمين.

الرابع: أن "الأفول" يراد به في لغة العرب: المغيب والاحتجاب وليس هو مجرد الحركة والإنتقال ولا يقول أحد – لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير – أن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء: أنهما آفلان ولا يقول للكواكب المرئية في السماء في حال ظهورها وجريانها: إنها آفلة ولا يقول عاقل لكل من مشى وسافر، وسار، وطار إنه آفل[1].

الخامس: أن تفسير الأفول بالتغير، والقول بأن إبراهيم استدل بدليل الحدوث، فجعل قيام الحوادث بالشيء دليل على أنه حادث؛ لأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، قول مبتدع لم يقله علماء السلف ولم يؤثر عنهم أنهم فسروا الآية بما يوافق قول المتكلمين، ولم يقل ذلك أهل اللغة؛ بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام[2].

السادس: أن قوم إبراهيم كانوا مثبتين للصانع، مقرين بتوحيد الربوبية فالمقام لا يتطلب الاستدلال على إثبات الصانع، عن طريق حدوث المحدث؛ وإنما استدل بأفول الكواكب ومغيبها على بطلان عبادتها، وعدم صلاحيتها للألوهية.

تاسعاً: وأخيراً، كل هذا الجهد الذي بذله المتكلمون إنما ينتهي إلى تقرير أمر مغروس في فطرة كل إنسان، وهو: الإعتراف بالخالق – عز وجل – وهو الأمر الذي لم يعرف عن أمة من الأمم إنكاره أو جهله وإن كان قد يوجد في بعض الفطر غبش، أو فساد، أو انحراف؛ ولهذا لم يأت نبي من الأنبياء – عليهم السلام – يقرر هذا الأمر – الذي هو إثبات الخالق – وإنما جاء الأنبياء بدعوة الناس إلى عبادة الخالق الذي يعرفونه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣١٣، ٣١٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣١٤.

ويؤمنون به، وإفراده بالعبادة دون شريك.

قال ابن تيمية – رحمه الله –:

"... ولكن إبراهيم لم يقصد بقوله: (هذا ربي) أنه رب العالمين، ولا كان أحد من قومه يقول: إنه رب العالمين، حتى يرد ذلك عليهم؛ بل كانوا مشركين مقرين بالصانع، وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر أرباباً، يدعونها من دون الله، ويبنون لها الهياكل. ....، ....، ... ولهذا قال الخليل: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[1]. ....، ....، ... ولهذا قال الخليل في تمام الكلام: ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2].

فقوله: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[3] يبين أنه إنما يعبد الله وحده فله يوجه وجهه، فإنه إذا توجه قصده إليه تبع قصده وجهه، فالوجه موجه حيث توجه القلب، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجها إلى الله تعالى.

ولهذا قال: ﴿وما أنا من المشركين﴾ لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع، فإن هذا كان معلوما عند قومه، ولم يكونوا ينازعونه في وجود فاطر السموات والأرض؛ وإنما كان النزاع في عبادة غير الله واتخاذه ربا، وكانوا يعبدون الكواكب السماوية ويتخذون لها أصناماً أرضية..."[4].

ومن خلال ما وجه لدليل الحدوث (الجواهر والأعراض) يتضح لنا أنه دليل مبتدع، بعض مقدماته مجملة مشتركة تحتمل الصواب والخطأ؛ مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً، فضلاً عن أنه يثير شكوكاً يصعب الجواب عنها، وعامة المسلمين لا يفهمونه؛ فضلاً عن الاستدلال به، فهو دليل باطل لا يصلح أن يكون طريقاً للعلم بالله – تعالى –.

---

(١) سورة الشعراء، الآية ٧٥ – ٧٧.
(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٨ – ٧٩.
(٣) سورة الأنعام، الآية ٧٩.
(٤) جامع الرسائل، ج ٢، ص ٥١ – ٥٣.

المطلب الثاني
نقد دليل الجواز

المطلب الثاني
نقد دليل الجواز

إذا رجعنا إلى الإمام ابن تيمية لنتعرف على موقفه من دليل الجواز الذي استدل به الأشاعرة على إثبات حدوث العالم وأن له محدثاً وهو الله سبحانه نجد أن موقفه من هذا الدليل يختلف عن موقفه من دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) فقد كان ابن تيمية - بالنسبة لدليل الجواز - هيناً ليناً فلم ينقده بالقدر الذي نقد به دليل الجواهر والأعراض.

وإذا ذهبنا نتحسس نقد ابن تيمية لدليل الجواز نجد أنه يلمس نقاط الضعف في هذا الدليل لمساً رقيقاً، ويحاول أن يوجهه وجهة صحيحة، ويجبر ما فيه من ضعف وقصور.

ويرى ابن تيمية أنه لايلزم من القول بدليل الجواز إلغاء السببية[1]، ونفي الغائية، وإنكار الحكمة في الكون؛ لأن مجرد إثبات الإرادة المخصصة لأحد الجائزين دون الآخر

---

(١) يرى الأشاعرة أن الإقتران بين السبب والمسبب والأثر والنتيجة اقتران عادي، وليس ضرورياً، ومن هنا أنكروا السببية في الكون، وأنكروا تأثير الأسباب في المسببات فالإحتراق الذي ينشأ من التقاء القطن بالنار اقتران عادي، وليس ضروريا، والنار ليست سبباً في الإحراق.
لكن الله أجرى العادة بأنه إذا التقى القطن بالنار فإنه يحترق؛ وليست النار سببا في الإحراق.
وبهذا أنكروا فكرة السببية في الكون، وأنكروا الأسباب التي خلقها الله، وجعلها فاعلة ومؤثرة بإذنه وحفظه لها. مثل كون المطر سببا في نبات الزرع. وأنكروا أن تكون الأسباب مؤثرة في مسبباتها.
راجع:
- أصول الدين، للبغدادي، ص ١٣٨.
- تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص ٢٣٥ - ٢٤١.
وقد رد عليهم ابن رشد، وابن تيمية - رحمه الله - راجع:
- مناهج الأدلة، ص ١٩٩ - ٢٠٤.
- الصفدية، ص ١٤٩ - ١٥٠.
- مجموع الفتاوى ج ١، ص ١٣٧؛ ج ٨، ص ١٣٣.
- درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٤١، ص ٣٧٤.

يحصل به المقصود، وهو إثبات الحكمة؛ لأن تخصيص الحادث بصفة وقدر وزمان ومكان دون أضداد ذلك لابد له من مخصص يخصص بإرادته ومشيئته وهذا هو مطلوب أبي المعالي وغيره من الأشعرية الذين لا يقولون برعاية الحكمة في أفعال ا لله تعالى[١].

وهكذا نجد أن ابن تيمية يحاول أن يجد للأشعرية في استدلالهم بدليل الجواز عذراً، ويبين أنه يمكن إثبات الحكمة مع القول بدليل الجواز.

ويرى أنه يمكن الاستدلال بدليل الجواز على حدوث العالم واستنباط ما يدل على الحكمة الغائية في أفعال ا لله من هذا الدليل نفسه، بشرط أن توجه بعض مقدماته وجهة صحيحة تكفل إثبات حكمة الحكيم في خلق الكون؛ لأن إثبات كونه – سبحانه – مختاراً دليل على الإرادة التي تخصص مفعولاً دون مفعول، ودليل على ما في المفعولات من حكمة مقصودة؛ فالإختيار دليل على التخصيص وعلى إثبات الحكمة معاً.

يقول ابن تيمية:

"... إن كونه مختاراً يبين بما دل على الإرادة المخصصة لمفعول دون مفعول، وبما دل على ما في المفعولات من الحكمة المقصودة وبالأمرين جميعاً..."[٢].

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى – في مقام آخر – مبيناً أن الاستدلال بدليل الجواز لا يلزم منه إلغاء الحكمة.

يقول:

" ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الإرادة بطريق الأولى.

وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته – أيضاً – ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه.

وإذا كان كذلك فقولنا: إن ما سوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز ممكن من نفسه، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه؛ وذلك لا ينافي أن تكون

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢١٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢٢٢.

المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها..."[1].

ومما يدل على إنصاف ابن تيمية لخصومه إذا وافقوا الحق أنه وصف هذا الدليل بقوله:

"... هذه الطريقة التي سلكها أبوالمعالي والرازي وغيرهما صحيحة..."[2].

وهذا يخالف موقفه العام من مناهج الأشعرية، وطرقهم الكلامية.

ولعل السبب الذي دفع ابن تيمية إلى قبول هذا الدليل واستدراك ما فيه من نقص وقصور ثم الحكم عليه بأنه دليل صحيح – هو أن ابن تيمية قد أحس – فعلاً – بأن بعض آيات القرآن الكريم تشير إلى دليل الجواز والإمكان وتشهد له. ولعله أدرك أن الأصول التي يقوم عليها هذا الدليل هي أصول شرعية في مجملها: بمعنى أن في بعض آيات القرآن الكريم ما يشعر بذكر هذا الدليل.

وبناء على هذا فإن الدليل في صورته الأولى يعد دليلاً شرعياً عقلياً – وأدلة القرآن كما هو معلوم أدلة شرعية وعقلية في آن واحد فهي تستثير الوجدان، وتخاطب العقول حتى تضطرها إلى التصديق والإقتناع التام.

ومما يؤكد لنا أن دليل الجواز (الإمكان) في صورته الأولى – دليل شرعي عقلي هو تلك الآيات القرآنية التي تدل على أنه من الممكن أن تتحول جميع أجزاء العالم إلى صور وأشكال ومقادير مضادة تماماً لما هي عليه الآن فأجزاء العالم يمكن أن تتخذ صورة غير الصورة التي هي عليها الآن، وشكلاً غير الشكل الذي هي عليه، ومقداراً غير مقدارها الذي هي عليه فتكون مثلاً أكبر مما هي عليه، أو أصغر، أو مركبة غير التركيب الذي هي عليه أو تتصف بصفات وطبائع وقوى مغايرة لصفاتها وقواها وطبائعها التي هي عليها الآن.

فما المانع مثلاً من أن يكون النهار سرمدا متصلاً لا ليل فيه للسكون والراحة، أو أن يكون يوم الإنسان كله ليلا لا نهار ولا ضياء فيه... لاشك أن نشاط الإنسان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص ١١١، ١١٢.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢٢٢.

ومعاشه سيتعطل ويختل؛ لأن النهار بشمسه ودفئه سبب رزقهم ومعاشهم والليل بسكونه وظلمته لباساً لهم وراحة من عناء النهار وتعبه.

وما المانع من أن يخسف بهم الأرض والجبال الراسيات فإذا هي تضطرب بهم وتتحرك فتعلو عليهم وهم يخسفون فيها.

وما المانع من أن يذهب ا لله بالماء في الأرض فيصير غائراً ذاهباً في طبقات الأرض لا يستطيعون الحصول عليه.

ومن الجائز أن ينزل الماء من السماء أجاجاً ماحاً عكراً غير صالح لري المزروعات فضلاً عن الشرب.

ومن الممكن أن يذهب ا لله بهذا الخلق ويأت بخلق جديد وهناك آيات كثيرة تدل على أن كل جزء من أجزاء العالم يجوز أن يكون على صور وأوضاع ومقادير شتى غير ماهو عليه الآن، ولكن الخالق سبحانه بقدرته وإرادته خصص وجود العالم على وضع معين دون سائر الأوضاع وذلك وفقاً للحكمة والإبداع والإتقان الذي نشهده في هذا الكون.

وتلك الآيات التي أشارت إلى دليل الجواز (الإمكان) كثيرة جداً منها مايلي:

قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾[1].

وقوله تعالى:

﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذكَّرُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنْ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾[2].

---

(١) سورة الفرقان، آية ٤٥.

(٢) سورة الواقعة، آية (٦٠ - ٧٠).

وقوله تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(١).

وقوله تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾(٢).

وقوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾(٣).

وقوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(٤).

وقوله تعالى:

﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ أَمْ أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾(٥).

وقوله تعالى:

﴿وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ﴾(٦).

وقوله تعالى:

---

(١) سورة القصص، آية ٧٠ - ٧٢.

(٢) سورة الملك، آية ٣٠.

(٣) سورة الشورى، آية ٣٣ - ٣٤.

(٤) سورة إبراهيم، آية ١٩.

(٥) سورة الملك، آية ١٦، ١٧.

(٦) سورة يس، آية ٤٣.

﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنْ نَشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾(١).

وقوله تعالى:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٢).

ويمكن أن نفهم من هذه الآيات أن أجزاء العالم التي نشاهدها في هذا الكون يمكن أن توجد على صور ونظام ووضع معاكس تماماً لما هي عليه الآن وأن نظام الكون يمكن أن يتغير ويتخلف: فيتحول من وجود إلى عدم أو العكس، ومن وضع إلى وضع: فيكون على كيفية ومقدار وهيئة مضادة تماماً لما هو عليه الآن وذلك كله بإرادة الله وقدرته.

وإذا كان ذلك كله من الممكنات، فإن وجود الكون على هذا النظام، وبهذا المقدار، وهذه الهيئة – ممكن أيضاً.

وإذا كان ممكنا فلابد أن يكون وجود هذه الحوادث عن مخصص خصص كل حادث بالوجود عن العدم، وخصص وجوده بوقت معين، وقدر معلوم، وهيئة معينة، وفق إرادته ومشيئته وحكمته الواسعة.

وننتهي من هذا كله إلى تقرير نتيجة بينة، وهي أن دليل الجواز – أو الإمكان بعبارة أدق – يرجع في أصوله الأولى إلى أدلة الشرع التي ورد بها القرآن، وهذا الأمر يفسر لنا سبب قبول ابن تيمية لهذا الدليل والدفاع عنه، والحكم عليه بأنه دليل صحيح.

وكذلك يبين لنا الدافع الذي دفع ابن تيمية إلى عدم نقد هذا الدليل... نعم إن ابن تيمية وجه بعض مقدمات هذا الدليل وجهة صحيحة وحاول أن يستدرك بعض نواحي القصور التي تجاهلها الأشاعرة.

ولهذا نجد ابن تيمية يشد أَزْرَ هذا الدليل ويستدرك ما فيه من ضعف وقصور وذلك حين يبين بطلان قول الأشعرية بأن من شأن الإرادة أن ترجح أحد المثلين المتساويين على الآخر بلا سبب وبطلان قولهم: "بأن تخصيص وجود الحادث بوقت دون

---

(١) سورة سبأ آية ٩.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٠.

وقت – مع تساوي الأوقات – وتخصيصه بقدر دون قدر بلا سبب يقتضي حدوثها وبدون سبب يقتضي تخصيصها بوقت معين، وقدر معين وكيفية معينة[1].

ويؤكد ابن تيمية فساد قول الأشعرية: بأن الحوادث حدثت بلا سبب حادث أصلاً، بل حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء؛ لأن نسبة قدرته وإرادته إلى جميع الممكنات سواء عندهم.

ويؤكد ابن تيمية على أن هذا القول تصريح – من الأشعرية – بترجيح أحد الطرفين الممكنين والمتساويين على الآخر بلا مرجح تام[2]، وهو قول ضروري البطلان!!.

وهكذا يحدد ابن تيمية ناحية القصور في هذا الدليل، ويلمسها برفق ليستدرك هذا الضعف ويكمل ذلك القصور الذي وقع فيه الأشعرية... مبيناً أن ترجيح أحد الممكنين أو الجائزين على الآخر لابد له من مخصص فوجود الحادث في وقت معين دون سائر الأوقات، وتخصيصه بقدر معلوم دون قدر أكبر أو أصغر وكون الحادث على كيفية معينة لابد له من مخصص وسبب اقتضى حدوثه وفق حكمة الله الذي أتقن كل شيء.

ويؤكد ابن تيمية أن قول الأشعرية: "بأن مجرد الإرادة هي التي رجحت أحد الممكنين على الآخر بلا مرجح، وهي التي خصَّصت أحد المتماثلين بلا سبب يقتضي التخصيص، موطن ضعف في هذا الدليل بلا ريب!!.

وبعد هذا كله نجد ابن تيمية يُنَقِّي هذا الدليل من شوائب الجدل المذموم، ويستدرك ما فيه من ضعف، ويكمل ما فيه من قصور حيث يبين – رحمه الله – أن إرادة الله – سبحانه – تتعلق بأحد الأمرين الجائزين وترجح أحد الممكنين على الآخر لمرجح: فالإرادة تتعلق بالمفعول لعلم الخالق – سبحانه – بما في المفعول من حكمة جليلة اقتضت وجود الحادث – مثلاً – على عدمه، وخصصت أن يكون وجوده في وقت معين دون سائر الأوقات، وقدر معين دون سائر الأقدار، وكيفية معينة دون سائر الكيفيات... كل ذلك لسبب وحكمة أوجبت تعلق الإرادة به.

---

(١) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ١٦٤.

(٢) يراجع: المصدر السابق، ج ٩، ص ١٦٥.

يقول ابن تيمية:

"... الإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة..."[١].

ويرى ابن تيمية أنه يمتنع تخصيص وجود الحادث – مثلاً – بوقت معين دون سائر الأوقات بمجرد الإرادة فقط – كما تزعم الأشعرية – وذلك لأن نسبة قدرته – سبحانه – وإرادته إلى جميع الأوقات سواء، فلابد أن يكون هناك مخصص وسبب وأمر أوجب تعلق الإرادة بإيجاد الحادث – مثلاً – في هذا الوقت بالذات دون وقت قبله، أو وقت بعده، ولابد أن يكون هناك مخصص أوجب تعلق الإرادة بإيجاد الحادث على صفة معينة، وقدر معلوم دون سائر الصفات والمقادير[٢].

وبهذا نجد أن ابن تيمية يضفي على دليل الإمكان – الذي استدل به الأشاعرة على وجود ا لله – قدراً من التحرير والتقرير، واستدراك الخطأ، واستكمال القصور؛ بحيث يقوّم اعوجاج هذا الدليل ويدعمه ليصبح دليلاً صحيحاً نقياً من شبهات المتكلمين وأباطيلهم، وموافقاً لما دلت عليه الآيات القرآنية. وا لله أعلم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ١٢٦.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٦.

الباب الثالث

التوحيـــــد

ويشتمل على:

- تمهيـــــد
- وفصلين.
- الفصل الأول: مفهوم التوحيد.
- الفصل الثاني: الاستدلال على التوحيد.

الفصل الأول

مفهوم التوحيد

وتحته: تمهيد، وأربعة مباحث:

- تمهيــــــد.
- المبحث الأول: مفهوم التوحيد عند المعتزلة.
- المبحث الثاني: مفهوم التوحيد عند الأشاعرة.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مفهوم التوحيد.
- المبحث الرابع: النقـــد.

تمهيد:

قبل بيان مفهوم التوحيد عند المعتزلة والأشاعرة، نريد أن نعرف معنى التوحيد لغة، واصطلاحاً.

التوحيد لغة:

قال ابن فارس (٣٩٥هـ) وحد: الواو، والحاء، والدال أصل واحد يدل على الإنفراد[١].

ووحده توحيداً: جعله واحداً، وكذا أحده[٢].

والواحد أول عدد من الحساب[٣].

وقيل الواحد: هو الذي لا يتجزأ، ولا يثنى، ولا يقبل الإنقسام[٤].

وقد ذكر العلماء فروقاً بين معنى الواحد والأحد، فقالوا:

- إن الأحد: بني لنفي مايذكر معه من العدد.
- والواحد: اسم لمفتتح العدد[٥].
- وأحد يصلح في الكلام في موضع الجحد.
- وواحد في موضع الإثبات.

تقول: ما أتاني منهم أحد، وجاءني منهم واحد[٦].

- والواحد: منفرد بالذات في عدم المثل والنظير.
- والأحد: منفرد بالمعنى[٧].

---

(١) معجم مقاييس اللغة (باب الواو والحاء وما يثلثهما) ج٦، ص ٩٠.

(٢) تاج العروس (فصل الواو من باب الدال) ج٢، ص ٥٢٥.

(٣) تهذيب اللغة (باب الحاء والدال) ج ٥ ، ص ١٩٣.

(٤) لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥١.

(٥) تهذيب اللغة (باب الحاء والدال) ج ٥، ص ١٩٥.

(٦) المصدر السابق، ج ٥ ص ١٩٥.

(٧) لسان العرب (باب الدال، فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥١.

التوحيد اصطلاحاً:

قال الأزهري (٢٨٢ - ٣٧٠هـ) أحدت ا لله، ووحدته وهو الأحد الواحد[١].

وقيل الواحد: هو الذي لا نظير له، ولا مثل، ولا يجمع هذين الوصفين إلا ا لله عز وجل[٢].

ونقل الزبيدي عن ابن الأثير (٥٤٤ - ٦٠٥هـ) أن الواحد: "... هو الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر..."[٣].

ويجوز أن ينعت الشيء بأنه واحد؛ فأما أحد فلا يوصف به غير ا لله؛ لخلوص هذا الإسم الشريف له جل ثناؤه[٤].

فلا يقال: رجل أحد، كما يقال: رجل واحد؛ لأن أحد من خصائص الذات الإلهية التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يجوز إطلاقها على غيره[٥].

وذكر الأزهري أن معنى التوحيد: هو الإيمان با لله وحده، لا شريك له، وا لله الواحد، والأحد ذو الوحدانية والتوحيد[٦].

وقال ابن منظور نقلاً عن ابن سيده: "وا لله الأحد المتوحد، وذو الوحدانية..."[٧].

وقال الزبيدي: التوحيد: توحيدان:

- توحيد الربوبية.
- وتوحيد الألوهية.

فصاحب توحيد الربوبية يشهد قيومية الرب فوق عرشه يدبر أمر عباده وحده،

---

(١) تهذيب اللغة (باب الحاء والدال) ج ٥، ص ١٩٨.
(٢) لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥١.
(٣) تاج العروس (فصل الواو من باب الدال) ج ٢، ص ٥٢٦.
(٤) تهذيب اللغة (باب الحاء والدال) ج ٥، ص ١٩٨.
(٥) راجع: لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥٢.
(٦) تهذيب اللغة (باب الحاء والدال) ج ٥، ص ١٩٣.
(٧) لسان العرب (باب الدال فصل الواو) ج ٣، ص ٤٥٠.

فلا خالق، ولا رازق، ولا معطي ولا مانع، ولا محيي، ولا مميت، ولا مدبر لأمر المملكة ظاهراً وباطناً غيره، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن ولا تتحرك ذرة إلا بإذنه، ولا يجوز حادث إلا بمشيئته، ولا تسقط ورقة إلا بعلمه، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات، ولا في الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا وقد أحصاها علمه، وأحاطت بها قدرته، ونفذت فيها مشيئته، واقتضتها حكمته.

أما توحيد الإلهية: فهو أن يجمع همته وقلبه وعزمه وإرادته وحركاته على أداء حقه والقيام بعبوديته[١].

وقد فات الزبيدي – هنا – أن يصرح بذكر نوع ثالث من أنواع التوحيد وهو توحيد الأسماء والصفات – وإن كان معنى كلامه يتضمن هذا النوع، لأنه قد ذكر بعض أسماء ا لله الحسنى وصفاته العلى الدالة على بعض معاني الربوبية والألوهية وتلك الأنواع الثلاثة متلازمة في الوجود لا ينفك بعضها عن بعض؛ لأن العبد إذا وحد ا لله في ربوبيته؛ فإن ذلك يستدعي إفراد ا لله بالعبادة، وتحقيق توحيد الألوهية، وكذلك فإن أسماء ا لله الحسنى وصفاته العلى تدل على خصائص الربوبية والألوهية التي اختص بها وحده، ولا يشركه فيها أحد من خلقه ويمكن أن نفهم وجه التلازم بين أنواع التوحيد من كلام الأزهري حين قال في تعريف لفظ الإله:

"ولا يكون إلها حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعابده خالقاً، ورازقاً، ومدبراً، وعليه مقتدراً فمن لم يكن كذلك فليس بإله، وإن عبد ظلماً؛ بل هو مخلوق ومتعبد..."[٢].

ونجد التلازم بين أنواع التوحيد في آيات كثيرة منها قوله تعالى:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[٣].

أي: إن إثبات الربوبية لله وحده ينبني عليه إفراده بالإلهية ويستلزم عبادته وحده؛ والتوكل نوع من العبادة.

---

(١) تاج العروس (باب الدال، فصل الواو) ج ٢، ص ٥٢٥.

(٢) تهذيب اللغة (باب الهاء واللام) ج٦، ص ٤٢٣، ٤٢٤.

(٣) سورة المزمل، آية ٩.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(١).

وقوله:

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾(٢).

وهكذا تبين الآيات إفراده – سبحانه – بالربوبية المطلقة في الكون بأسره، ومن ثم ينبني على ذلك إفراده بالإلهية فتضمنت هذه الآيات تفرد ا لله بالملك، والأمر، والحكم، والتدبير، وتصريف الأمور الذي يستوجب تفرده بالإلهية ودعاءه بأسمائه الحسنى ووصفه بصفات الكمال التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله وتنزيهه عن صفات النقص.

ونستخلص – مما سبق – أن التوحيد الذي ورد به الشرع الحنيف هو إثبات وحدانية ا لله في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.

ولكن الفرق التي حدثت في الإسلام غيرت في بعض مدلول معنى التوحيد بسبب اصطلاحات اصطلحوا عليها، وآراء اعتنقوها حتى أصبحت كل فرقة تريد بالتوحيد معنى لا توافقها عليه الأخرى، فالمعتزلة مثلاً تريد بالتوحيد معنى لا يوافقها عليه الأشاعرة؛ والأشاعرة تريد بالتوحيد معنى لا يوافقهم عليه أهل السنة والجماعة.

---

(١) سورة القصص، آية ٨٨.

(٢) سورة الزمر، آية ٦.

المبحث الأول
مفهوم التوحيد عند المعتزلة

المبحث الأول
مفهوم التوحيد عند المعتزلة

لقد أعار المعتزلة مسألة التوحيد جل إهتمامهم، ولا غرو في ذلك فالتوحيد هو لب الديانات السماوية وأساسها.

وقد أجمع المسلمون على أن ا لله واحد، كما دل عليه الكتاب، والسنة، والعقل؛ ولكن بعض الطوائف انحرفت عن مفهوم التوحيد الصحيح، ومنهم المعتزلة.

وذلك بسبب اصطلاحات اصطلحوا عليها، وشبه تأثروا بها، وفلسفة اعتنقوها... حتى باتت مسألة التوحيد عند المعتزلة مفهوماً جديداً غريباً لا يوافقهم عليه سائر المسلمين!!.

تعريف التوحيد عند المعتزلة:

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة:

- أحدها: بمعنى أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض.
- والثاني: بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه.
- والثالث: أنه منفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه، وعالماً لنفسه، وحياً بنفسه..."[(١)].

وقال:

"التوحيد في اصطلاح المتكلمين هو: العلم بأن ا لله – تعالى – واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً..."[(٢)].

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨.

وقال:

"... فصل في نفي الثاني: والغرض به الكلام في أن ا لله – تعالى – واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه.

وقبل الشروع في المسألة لابد من أن نبين حقيقة الواحد.

إعلم أن الواحد: قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد: أنه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنه واحد.

وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال: فلان واحد في زمانه وغرضنا إذا وصفنا ا لله – تعالى – بأنه واحد، إنما هو: القسم الثاني؛ لأن مقصودنا مدح ا لله – تعالى – بذلك ولا مدح في أن لا يتجزأ ولا يتبعض – وإن كان كذلك – لأن غيره يشاركه فيه..."[1].

ويبين القاضي عبد الجبار ما يلزم المكلف المعتزلي معرفته من علوم التوحيد، فيقول:

"... ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو؛ أن يعلم القديم – تعالى – بما يستحق من الصفات؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت.

ثم يعلم أن من هذا حاله، لابد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه.

أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفه، ويوافق موافقه – لو كان له موافق تعالى عن ذلك – وكونه قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً هذا عند أبي هاشم؛ وأما أبو علي فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية.

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات، فاعلم: أن تلك الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق يستحقها لذاته، وهذه الصفات الأربع التي هي: كونه قادراً، عالماً، حيّا، موجوداً

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.

لما هو عليه في ذاته، وكونه مدركاً لكونه حياً بشرط وجود المدرك، وكونه مريداً، وكارهاً بالإرادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل.

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلا في هذه الصفات الأربع؛ فإن عند أبي علي أنه يستحقها القديم – تعالى – لذاته، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية، وهذه الصفات الأربع.

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت، فهو ما يضاد هذه الصفات، نحو: كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً.

وأما ما يستحقه في وقت دون وقت، فنحو كونه مدركاً؛ فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً؛ فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل ..."[1].

والمعتزلة تقحم نفي الصفات في مسمى التوحيد، ولا يعتبر العبد موحداً – في زعمهم – إلا إذا اعتقد مذهبهم في نفي الصفات، ومن خالفهم فيها فهو كافر[2].

وقد توهموا أن إثبات ذات قديمة، وصفات قديمة ينافي التوحيد، ويؤدي إلى الشرك؛ حيث زعموا أن القدم أخص خصائص الذات الإلهية، وأهم ما يميزها عن غيرها، فمن أثبت ذاتاً قديمة وصفات قديمة، فقد أثبت شريكاً مع ا لله سبحانه في القدم والأزلية.

ولهذا زعموا أن إثبات صفات قديمة زائدة على الذات يؤدي إلى الشرك والكفر، وبسببه كفر النصارى حيث أثبتوا ثلاثة قدماء[3].

ولهذا قال أبو الهذيل العلاف إنه – تعالى – عالم بعلم، وعلمه ذاته. قادر بقدرة،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ – ١٣٠.

(٢) راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤١؛ شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٣) راجع:
شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣، ص ٢٩٤ – ٢٩٥؛ ص ١٢٥؛ ص ٤٤٧.
– المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤٥.
– المحيط بالتكليف، ص ٣٥؛ ص ٣٧؛ ص ٧٦؛ ص ١٠٠؛ ص ٢٠٨، ص٢١٧؛ ص ٢٢٤؛ ص ٢٧٤؛ ص ٣١٧؛ ص ٣٣١.

وقدرته ذاته. حي بحياة، وحياته ذاته[١].

قال الشهرستاني:

" وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته؛ بل هي ذاته وترجع إلى السلوب، أو اللوازم ..."[٢].

وقال أبو علي الجبائي:

"... الباري – تعالى – عالم لذاته، قادر حي لذاته،

ومعنى قوله: لذاته، أي: لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم، أو حال توجب كونه عالماً..."[٣].

وقال أبو هاشم الجبائي:

"... هو عالم لذاته، بمعنى: أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة.

أي: هي على حيالها لا تعرف كذلك؛ بل مع الذات.

...، ...، ...، فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتا. أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً، حياً"[٤].

وهناك فرق بين قول العلاف عالم بعلم، وعلمه ذاته؛ وبين قول أبي علي الجبائي "عالم لذاته".

قال الشهرستاني:

"... والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم؛ وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته:

---

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢ - ١٨٣.
الملل والنحل، ج ١، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٠.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٨٢.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص ٨٢.

- أن الأول: نَفْيُ الصفةِ،

- والثاني: إثباتُ ذاتٍ هي بعينها صفة؛ أو إثبات صفة هي بعينها ذات..."[١].

وقد توهم المعتزلة أن من أثبت ذاتاً قديمة، وصفة قديمة، فقد أثبت إلهين.

قال الشهرستاني:

"... واعتزالهم يدور على أربع قواعد:

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري - تعالى - من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة.

وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء[٢] يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الإتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين.

قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين.

وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه: عالماً، قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما: اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي.

أو حالان كما قال أبوهاشم...

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٥٠.

(٢) هو: أبوحذيفة، واصل بن عطاء الغزال، الألثغ، ولد سنة ١٨١هـ بالمدينة، وهو من الموالي، أسس مذهب الإعتزال، وإليه تنسب فرقة الواصلية، وكان داعية إلى بدعة الإعتزال، أرسل بعوثه إلى أمصار مختلفة، وكان من تلاميذ الحسن البصري ثم انفصل عنه، له كتب كثيرة في الرأي الممقوت، منها:

كتاب المنزلة بين المنزلتين، وكتاب الخطب في العدل والتوحيد، وكتاب السبيل إلى معرفة الحق، كتاب معاني القرآن، كتاب التسوية، كتاب أصناف المرجئة، كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد، طبقات أهل العلم والجهل.

ويعد من الطبقة الرابعة مات سنة (١٣١هـ = ٧٤٨م).

راجع:

- المنية والأمل، ص ٣٢ - ٣٨.
- كتاب القائد في تصحيح العقائد، ص ٤٦، ٥٣، ٦٠، ٦٢، ٦٣.
- الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٤٦ - ٤٩.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١، ص ٣٨١ - ٣٩٨.

وميل أبي الحسين البصري[١] إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية؛ وذلك عين مذهب الفلاسفة..."[٢].

وقد أنكر المعتزلة الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة؛ لأن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص[٣] وصف له لشاركته في الإلهية، وهذا شرك؛ وإنما التوحيد – على حد زعمهم – هو نفي الصفات، ومن أثبت ذاتاً قديمة، وحياة قديمة، وعلماً قديماً، وكلاماً قديماً، فقد أشرك وكفر؛ لأن ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء وهو شرك وكفر، وبه كفرت النصارى.

وقد اتهموا مثبتة الصفات عامة، والكلابية[٤] والأشعرية خاصة بمشابهة قول النصارى.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وعند الكلابية أنه – تعالى – يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم؛ إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لاقديم مع ا لله – تعالى – لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه – تعالى – يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته[٥]، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين..."[٦].

---

(١) هو: محمد بن علي بن الطيب البصري، معتزلي من الطبقة الثانية عشرة، ولد في البصرة، ودرس ببغداد على القاضي عبد الجبار، درس علم الكلام والفلسفة، والعلوم الطبيعية من كتبه "المعتمد" في أصول الفقه، و"تصفح الأدلة" و "غرر الأدلة" و "شرح الأصول الخمسة" و "كتاب في الإمامة" وكان أبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي ينفران عنه. توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ.
يراجع في ترجمته:
البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥٨ – ٥٩. المنية والأمل، ص ٩٩ – ١٠٠.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٤٦.

(٣) راجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٨٣؛ المغني، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٤) الكلابية: هم أوائل الأشاعرة، أتباع عبد ا لله بن سعيد بن كلاب أبومحمد أحد أئمة المتكلمين (ت٢٤٠هـ) والأشاعرة يعدونه من أصحابهم وقد سبقت ترجمته ص من هذه الرسالة.
ولمعرفة مذهب الكلابية بالتفصيل، يراجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١، ص ٢٦٥ – ٢٨٤.

(٥) هكذا بالأصل. وهذه عبارة نابية لا ينبغي إطلاقها؛ ولكنها وجدت.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

ونجد عبد الجبار يرد على النصاري في شركهم وقولهم إن ا لله واحد ومع ذلك هو ثلاثة أقانيم، ثم يتهم الكلابية عندما أثبتوا الصفات قديمة زائدة على الذات الإلهية بمشابهة النصارى في التثليث والقول بثلاثة أقانيم قديمة؛ لأن بعض النصارى فسر التثليث بالأقانيم، فقالوا: هو واحد بالذات ثلاثة بالأقنوم؛ وفسروا الأقانيم بأنها الصفات، ورجعوا بالأقانيم إلى معان قديمة هي: الحياة والكلمة[1].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤.
مذهب النصارى في التثليث لا يكاد يتحصل، وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب ضبطه، وكلامهم في التثليث متناقض في نفسه، وقولهم في الحلول أفسد منه، وقولهم في الإتحاد أعظم فساداً وبطلاناً.
أما قولهم في التثليث فهو: إنه تعالى جوهر واحد، وثلاثة أقانيم:
- أقنوم الأب، يعنون به: ذات الباري سبحانه وتعالى.
- وأقنوم الإبن، أي: الكلمة.
- وأقنوم روح القدس، أي: الحياة.
وربما يغيّرون العبارة فيقولون: إنه ثلاثة أقانيم، ذات جوهر واحد.
أما قولهم في الإتحاد: فقد اتفقوا على القول به، وقالوا: إنه - تعالى - اتحد بالمسيح، فحصل للمسيح طبيعتان:
- طبيعة ناسوتية.
- وطبيعة لاهوتية.
ثم اختلفوا فيه، فقال بعضهم: إنه إذاً اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتاهما، ذاتا واحدة، وهم اليعقوبية.
وقال النسطورية: لا؛ بل اتحدا مشيئة، بمعنى أن مشيئتهما صارت واحدة، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر.
وقد قالوا: إن ا لله - تعالى - واحد ذو أقانيم ثلاثة: (الوجود، والعلم، والحياة).
وقد أثبت بعض النصارى الأقانيم الثلاثة على أنها صفات.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ديبور، ص ١١٣، هامش ١.
- فلاسفة العرب، د. الأب يوحنا قمير، ج ٢، ص ٣٩ - ٤٠؛ فقد قدم فيه تفسيراً للتثليث كما يفهمه النصارى.
- شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٨.
- الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢٨.
- الفصل في الملل والنحل، ج ٢، ص ٥٩ - ٦٩.
- محاضرات في النصرانية، محمد أبوزهرة، ص ٩٩ - ١١٠؛ ص ١٢٦؛ ص ١٣٢، ١٣٣؛ ص ١٣٧؛ ص ١٥٦ - ١٦٠.
- الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص ١٢٠ - ١٣٧.

=

= وقد رد القرآن الكريم على النصارى، وأبطل عقيدة التثليث ودحض مزاعمهم، وبين ضلالهم، وقولهم على الله غير الحق.

قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

سورة المائدة، الآية ١١٦ - ١١٨.

كما رَدَّ القرآن الكريم على النصارى شركهم، وزعم بعضهم أن المسيح ابن الله، وزعم بعضهم أنه ثالث ثلاثة: الأب، والإبن، وروح القدس. واستبدالهم عقيدة التوحيد التي أمروا بها بعقيدة الشرك والتثليث.

قال تعالى:

﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

سورة التوبة، الآية ٣٠ - ٣١.

وقال تعالى:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾

المائدة ٧٢ - ٧٥.

وقال تعالى: ﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا لَنْ يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ النساء ١٧١ - ١٧٢.

وقال تعالى:

﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ سورة آل عمران، الآية ٦٤.

=

قال القاضي عبد الجبار:

"هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات.

وإن قالوا: إنا إنما نرجع بها إلى معان قديمة، هي: الحياة والكلمة. فقد فسدت مقالتهم بدلالة التمانع وبما أوردنا على الكلابية.

واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو: هذا الوجه، وعلى هذا جعل شيوخنا – رحمهم الله – هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية، وبين القوم.

فقد حكي أن أبا مجالد[1] وكان من شيوخ العدل، اجتمع مع ابن كلاب – يوماً من الأيام – فقال له:

– ما تقول في رجل قال لك بالفارسية: تومردي[2].

– وقال الآخر: أنت رجل؛ هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة؟.

– فقال: لا.

– فقال: فكذا سبيلك مع النصارى؛ لأنهم يقولون: إنه – تعالى – جوهر واحد،

= وقد هب علماء الإسلام لرفع كلمة التوحيد، والرد على النصارى في قولهم بالتثليث، وألفوا المصنفات في ذلك.

ومن أهم مؤلفات أهل السنة والجماعة:

– الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، في مجلدين.

– هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن القيم، ص ٤٧٨ – ٦٦٨.

كما رد علماء الأشاعرة على النصارى؛ منها على سبيل المثال لا الحصر:

– الأربعين في أصول الدين، للرازي، ج ١ ص ١٦٥ – ١٦٧؛ ثم المحصل ص ٢٢٥ – ٢٢٦.

– التمهيد، ص ٧٥ – ١٠٣.

– الإرشاد، ص ٤٧ – ٥١.

– الداعي إلى الإسلام، لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري (٥١٣ – ٥٧٧هـ) ص ٣٥٩ – ٣٨٥.

(١) هو: أحمد بن الحسين البغدادي، معتزلي من الطبقة الثامنة، له اهتمام بالفقه، والحديث، أخذ عنه أبوالحسين الخياط.

يراجع:

المنية والأمل، ص ٧١ – ٧٢.

(٢) كلمة فارسية معناها: أنت رجل.

ثلاثة أقانيم؛ يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزلي، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة..."[١].

ولابد للمكلف أن يعتقد مذهب المعتزلة في الصفات وأنها هي الذات، وليست أمراً زائداً عليها.

وتزعم المعتزلة أن من أثبت الصفات معانٍ قديمةٍ وراء الذات فقد كفر.

قال عبد الجبار:

"... أما من خالف في التوحيد، ونفى عن ا لله – تعالى – ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً..."[٢].

والتوحيد هو الأصل الأول من الأصول الخمسة[٣] التي يقوم عليها مذهب المعتزلة؛ ولا يكون المكلف معتزليا حتى يقرُّ بها مجتمعة.

قال أبوالحسين الخياط:

"... وليس يستحق أحد منهم اسم الإعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة:

التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو: معتزلي..."[٤].

ولقد غيّر المعتزلة مفهوم التوحيد، وأحدثوا له معنى غريباً، ومفهوماً عجيباً يتمثل في الأمور التالية:

– مفهوم التوحيد عندهم هو أنه واحد في القدم[٥] لا يشاركه في القدم شيء ولو كان صفة من صفاته؛

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ – ٢٩٥.
وقد أكد هذا المعنى في المحيط بالتكليف، ص ٢٢٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ – ١٤١.

(٤) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٨٨ – ١٨٩.

(٥) راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤٥.

– مفهوم التوحيد عندهم نفي الإثنينية ونفي التعدد وأنه لا ثاني له[١].

– مفهوم التوحيد عندهم أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، وهذا حق؛ ولكنهم يريدون بهذا القول أنه ليس له صفة لأنه لو كان له – سبحانه صفات لكان مركبا مؤلفا من ذات وصفات؛ والتأليف والتركيب من صفات الأجسام.

قال عبد الجبار:

"... فإن قيل: فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنه واحد، ودللتم عليه بأنه لو كان معه ثان لصح التمانع بينهما؟.

– قيل له: إنا نريد بذلك كونه واحداً في القدم، وسائر ما يختص به من الصفات، وأنه لا ثاني له فيها، ...، ...، ... وأنه لا يصح أن يتجزأ ولا يتبعض..."[٢].

– ومفهوم التوحيد – عندهم – يدور على أمور خمسة[٣]:

أولاً: بيان صفاته التي يستحقها لذاته.

ثانياً: نفي مشابهة الله – تعالى – للأجسام.

ثالثاً: نفي مشابهة الله – تعالى – للأعراض.

رابعاً: توحده.

خامساً: تنزهه عن ثان يشاركه.

قال عبد الجبار:

"... إنه واحد في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفياً وإثباتاً، ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى ..."[٤].

وقال:

"... فالقول في أنه واحد في صفاته لا يتم إلا بعد بيان صفاته التي يستحقها إثباتاً ونفياً..."[٥].

---

(١) راجع: المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٢٤٥.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٣٧؛ ثم ص ٣٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٣٥.

– مفهوم التوحيد – عندهم – هو نفي مشابهة ا لله – تعالى – للأجسام، وذلك لا يكون إلا بنفي الصفات؛ لأن الصفات أعراض، والأعراض حادثة، وهي لا تقوم إلا بجسم، وما قامت به الحوادث (أو ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث من جملتها)[1].

– مفهوم التوحيد – عندهم – هو نفي الصفات، وإنكار زيادتها على الذات.

قال عبد الجبار:

"... وأما أبوهاشم فإنه قال: أول العلم با لله أن يعرفه المرء على صفة من صفات ذاته، نحو كونه قادرا لنفسه أو عالماً لنفسه، أو موجوداً قديما، ...، ...، ...

ثم إذا عرفناه على صفة واحدة من صفاته النفسية، فقد حصل العلم به على ضرب من التفصيل، ثم كذلك تكون بعض علوم التفصيل أكشف من بعض، حتى إذا تكامل العلم بتوحيده فقد عرفناه على نهاية التفصيل..."[2].

وإنكار الصفات هو أساس نحلتهم، ولا يكون المكلف موحداً – على حد زعمهم – حتى يعتقد مذهبهم في نفي الصفات، وأنها عين الذات.

فالتوحيد – عندهم – هو اعتقاد أن ا لله – تعالى – عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته ... أو أنه عالم وعلمه عين ذاته، حي وحياته عين ذاته...

قال عبد الجبار:

"... فإن استكمل المرء المعرفة با لله فعرف ما به يقع الخلاف، وعرف باقي صفاته التي يستحقها لذاته، فقد تم علمه بالتوحيد..."[3].

– مفهوم التوحيد عندهم أن ا لله أزلي لا شريك له في القدم، وأن القدم أخص خصائص الذات الإلهية، وبه يتميز ا لله – سبحانه – عمن سواه، فلا يجوز أن يكون معه قديما آخر، ومن أثبت صفات قديمة وذات قديمة فقد أثبت مع ا لله شريكاً في القدم والأزلية؛ لذا يجب نفي صفات ا لله مطلقاً.

(١) المحيط بالتكليف، ص ٣٧.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٧٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٠.

قال عبد الجبار:

"... لأنا نبين أنـه لابـد فيمـا شـاركه في القـدم أن يشـاركه في كـل صفاتـه؛ لأن القديم قد ثبت أنه قديم لذاته، والإشتراك في ذلك يوجب التماثل..."[١].

وقال:

"... إذا أثبتنا الصفات التي تجب لله، ونفينا عنه الصفات التي تستحيل عليه، فلا يتم ذلك دون أن نبين أنه لا ثاني له يشاركه في استحقاق هذه الصفات على الحد الـذي استحقها مفردة ومجموعة؛ وهذا معنى قولنا فيه أنه واحد..."[٢].

وقال الشهرستاني:

"... والذي يعم طائفة المعتزلة من الإعتقاد: القـول: بـأن ا لله – تعـالى – قديـم؛ والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصـلاً، فقـالوا: هـو عـالم بذاتـه، قـادر بذاته حي بذاته، لا بعلم، وقدرة، وحياة هي صفـات قديمـة، ومعـانٍ قائمـة بـه؛ لأنـه لـو شاركته الصفات في القدم – الذي هو أخص الوصف – لشاركته في الإلهية.

واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه؛ فإن ما وجد في المحل عَرَضٌ قد فني في الحال.

واتفقوا على أن الإرادة، والسمع، والبصر، ليست معاني قائمة بذاته، ...، ...، ...، وسموا هذا النمط توحيداً..."[٣].

وقد توهمت المعتزلة أن من أثبت صفات قديمة فقـد أثبـت مثـلاً لله تعـالى، وا لله ليس كمثله شيء.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن نفس ما دل على أنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم، يـدل علـى أنه ليس بمريد بإرادة قديمة؛ وذلك لأنه كان يجب في إرادته من حيـث شـاركته في القـدم

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ٢١٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٣) الملل والنحل، ج ١، ص ٤٣ – ٤٥.

أن تكون مثلاً له..."[١].

وهكذا زعمت المعتزلة أن نفي الصفات، أو – بعبارة أدق – إنكار زيادة الصفات على الذات داخل في مسمى التوحيد.

قال القاضي عبد الجبار:

"... الكلام في كيفية استحقاقه – تعالى – لهذه الصفات: ...، ...، ...، فعند شيخنا أبي علي أنه – تعالى – يستحق هذه الصفات الأربع التي هي: كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً لذاته.

وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

وقال أبوالهذيل: إنه – تعالى – عالم بعلم هو هو"[٢].

وزعموا أن إثبات صفات قديمة وراء الذات ينافي التوحيد ويقدح في التنزيه.

قال عبد الجبار:

"... وجملة القول في ذلك، هو أنه – تعالى – لو كان حيا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال لوجب أن يكون القديم – تعالى – جسما؛ وذلك محال.

وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل، أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون ا لله – تعالى – جسما محلاً للأعراض؛ وذلك لا يجوز..."[٣].

وقد زعموا أن إثبات صفات قديمة وذات قديمة يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو شرك وكفر ينافي التوحيد، وبه كفرت النصارى.

قال عبد الجبار:

"... إنه – تعالى – لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة والأصل في ذلك، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ٢٧٤؛ ثم يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٤٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢ – ١٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٠ – ٢٠١.

مخالفه بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الإفـتراق بهـا تقـع المماثلـة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعـالى، حتـى إذا كـان القديـم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، وجب في هذه المعاني مثله ولوجـب أن يكـون ا لله – تعـالى – مثلاً لهذه المعاني تعالى ا لله عن ذلك علواً كبـيرا؛ لأن الإشـتراك في صفـة مـن صفـات الذات، يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات؛ بل كان يجب أن يكون كل واحد مثـلاً لصاحبه وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتـى يقـع الاسـتغناء بواحـدة منها عن سائرها..."[1].

وقال:

"... فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى..."[2].

وقال:

"... لو كان مع ا لله – تعالى – قديم ثان لوجب أن يكـون مثـلاً لـه؛ لأن القـدم صفة من صفـات النفـس والاشـتراك فيهـا يوجـب التمـاثل والاشـتراك في سـائر صفـات النفس..."[3].

ومن أخطاء المعتزلة في تحديد مفهوم التوحيد أنهم أقحموا القول بخلق القـرآن في مسمى التوحيد. فالموحد في زعمهم هو مـن يعتقـد أن القـرآن مخلـوق، وأن المتكلـم هـو فاعل الكلام.

إن القـول بـأن كـلام ا لله – تعـالى – صفـة قديمـة قائمـة بذاتـه يـؤدي إلى تعـدد القدماء، وهو شرك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: يؤدي إلى أن صفة الكلام مثلاً لله تعالى؛ وهذا ينافي التوحيد.

إن عقيدة المعتزلة في القول بخلق القرآن فرع عن معتقدهم في الصفات.

قال عبد الجبار:

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٥ – ١٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

"... فأما من أثبت كلاماً قديماً، فإنما نكلمه بما كلمناهم به في باب الصفات، من وجوب كون ذلك الكلام مثلاً لله – تعالى – من حيث اشتركا في القدم..."[١].

ويتهم بعض المعتزلة من أنكر خلق القرآن بالكفر.

قال عبد الجبار:

"... وقد أطلق مشايخنا كلهم في القرآن أنه مخلوق؛ وأن الممتنع من إطلاق ذلك يكفر؛ لإيهامه أنه قديم ..."[٢].

وقال:

"... وكذلك إن أضاف إلى ذلك نفي حدوثه أصلاً، كفر، ..."[٣].

– والتوحيد عند المعتزلة هو: إنكار رؤية الله – تعالى – بالأبصار في دار القرار؛ لأن من جملة توحيد الله – تعالى – نفي الشبيه والمثيل؛ ومن قال بأن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم في الدار الآخرة فهو – عند المعتزلة – مشبه !!.

قال عبد الجبار:

"... إعلم أنه لما نفى عنه شبه الأجسام والأعراض، وما يختص كلاً منهما من الأحكام، أتبعه بنفي الرؤية لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض، واشتراكهما فيه، وهذا الباب يعد من باب نفي التشبيه، وإن كان من تحقق التشبيه لا يكلم في نفي الرؤية، لابد من أن يظهروا التشبيه، مثل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٤].

ومثل قوله ﷺ :

" (سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر)[٥]. وكذلك فعندما يبطل مذهبهم بنهي القول إلى وجوب التشبيه، فلهذه الوجوه عُدَّ هذا من باب نفي التشبيه..."[٦].

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ٣١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣١.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٣١.

(٤) سورة القيامة، الآية (٢٢، ٢٣).

(٥) صحيح البخاري (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) فتح الباري، ج ١٣، ص ٤١٩.

(٦) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٨.

وقال:

"... إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، ...، ...، ... لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه صفات الأجسام؛ فيجب أن يكون القديم – تعالى – جسما، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو عن المعاني المحدثة، فيؤدي إلى حدوثه ...، ...،...، فإذا كان إثبات الرؤية لله – تعالى – يؤدي إلى كل هذه المحالات فيجب أن ينفى عنه ..."[1].

وقد أجمعت المعتزلة على أن القول برؤية ا لله بالأبصار في دار القرار، ينافي التوحيد، ويقدح في التنزيه.

قال أبوالحسن الأشعري:

"... أجمعت المعتزلة على أن ا لله – سبحانه – لا يرى بالأبصار، واختلفت هل يرى بالقلوب..."[2].

وسرد مذهبهم في التوحيد، ومما جاء فيه:

"... أجمعت المعتزلة على أن ا لله واحد ليس كمثله شيء، ...، ...، ...، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ...، ...، ...، فهذه جملة قولهم في التوحيد..."[3].

وقال الشهرستاني:

"... واتفقوا على نفي رؤية ا لله – تعالى – بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه، ...،...،... وسموا هذا النمط توحيداً ..."[4].

وقد زعم المعتزلة أن من اعتقد أن ا لله – تعالى – يرى بالعيون في الآخرة – كما يعتقد أهل السنة والجماعة – فإنه يكون كافراً.

– وبعضهم قال: إذا كان يعتقد أن ا لله يرى بالعيون بدون إثبات العلو – كما

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٥٥ – ١٥٦.

(٤) الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.

هو مذهب الأشاعرة – فإنه لا يكفر.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إعلم أن من خالفنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين:

– إما أن يحقق الرؤية، فيقول: إن ا لله – تعالى – يرى مقابلاً لنا، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل.

– أو لا يحقق؛ فيقول: إنه – تعالى – يرى بلا كيف.

– فمن ذهب إلى المذهب الأول: فإنه يكون كافراً؛ لأنه جاهل با لله – تعالى – والجهل با لله كفر؛ والدليل على ذلك إجماع الأمة، وإجماع الأمة حجة.

– ومن قال: إنه – تعالى – يرى بلا كيف، فلا يكفر؛ لأن التكفير إنما يعرف شرعاً؛ ولا دلالة من جهة الشرع تدل على ذلك..."[1].

ويرى أبو علي الجبائي أنه إذا كان يعتقد نفي العلو، وإثبات الرؤية، بلا كيف: كما هو معتقد الأشاعرة، فإنه لا يكفر.

قال عبد الجبار:

"... وهذه شبهة مسترقة من شيخنا أبي علي، فإنه قال في كتاب "من يكفر ومن لا يكفر" إن إثبات الرؤية لله – تعالى – على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفراً؛ لأنه لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه..."[2].

ومفهوم التوحيد عند المعتزلة هو: مجرد الإعتقاد بتوحيد الربوبية، فحصروا معنى التوحيد في هذا النوع وأهملوا توحيد الألوهية من مباحثهم الكلامية، فلا نجد له ذكراً في كتبهم؛ ولهذا فسروا الإله بأنه الرب، والإلهية بأنها القدرة على الخلق؛ وربما ضموا إلى ذلك شيئاً من الكلام في الأسماء والصفات؛ ولكنهم أخطأوا فيه كما رأينا؛ وهذا تفسير قاصر، ومعنى باطل لمفهوم التوحيد الإسلامي.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦ – ٢٧٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧٥؛ ثم راجع المحيط بالتكليف، ص ٣٣١؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢ – ٢٧٧؛ ثم المحيط بالتكليف، ص ٢٠٨ – ٢١٣.

قال الزمخشري:

"... و ح د – هو: واحد، ووحّد الله توحيدا، وله الوحدانية. وأحِّد ربَّك. وتوحَّد الله – تعالى – بالربوبيةِ، وتوحَّدَ الله بالفضل.

وأوحدَ الله فلانٌ، جعلهُ بلا نظيرٍ ..."[١].

وقد أدرجت المعتزلة نفي الصفات الخبرية، والأفعال الإختيارية – كالاستواء، والعين، والوجه واليد، والساق، والمجيء والإتيان، والنزول – في مسمى التوحيد.

قال تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٢].

قال القاضي عبد الجبار:

"... الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة..."[٣].

قال تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٤].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني، أي: جرى بعلمي..."[٥].

وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٦].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة"[٧].

---

(١) أساس البلاغة (مادة الواو مع الحاء) ج ٢، ص ٤٩٥.
(٢) سورة طه، الآية ٥.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.
(٤) سورة طه، الآية ٣٩.
(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.
(٦) سورة القصص، الآية ٨٨.
(٧) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

وقال تعالى:

﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[١].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليد ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر يد، أي: قوة..."[٢].

وقال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[٣].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: لفلان عليّ مِنّةٌ، أي: مِنّةٌ ونعمة..."[٤].

وقال تعالى: ﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٥].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر في اللغة..."[٦].

وقال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٧].

قال القاضي عبد الجبار:

"... أنه – تعالى – ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه..."[٨].

وقد زعمت المعتزلة أن إنكار رؤية[٩] المؤمنين لربهم بأبصارهم في الدار الآخرة داخل في مسمى التوحيد.

---

(١) سورة ص، الآية ٧٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٣) سورة المائدة، الآية ٦٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٥) سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٧) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٨) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٩) راجع: المصدر نفسه، ص ٢٣٢ – ٢٧٧.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره؛ لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه من صفات الأجسام، فيجب أن يكون القديم - تعالى - جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه وكذلك إذا كان جسما تجوز عليه الحاجة، وتجوز عليه الزيادة والنقصان، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجورَ في حكمه، ويكذب في خبره، تعالى عن ذلك، فإذا كان إثبات الرؤية لله - تعالى - يؤدي إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفى عنه على ما نقوله..."[١].

وقد زعمت المعتزلة أن إنكار صفة الكلام لله - تعالى - داخل في مسمى التوحيد. وزعموا أن القرآن فعل[٢] من أفعال الله يخلقه الله في جسم من الأجسام.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله - تعالى - ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منّا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله - تعالى - فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرىء القيس[٣] على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن..."[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

(٣) هو: امرؤ القيس بن حُجْر بن الحارث الكندي. أشهر شعراء العرب، وهو من شعراء الجاهلية، يماني الأصل، وولد بنجد، وقيل باليمن. اِشْتَهَرَ بلقبه، واختلف في اسمه على أقوال. كان أبوه ملكا فقتله بنو أسد فاجتهد حتى أخذ بثأره، ثم جرت له خطوب جسام حتى مات بأنقرة سنة ٨٠ قبل الهجرة تقريباً. ويعرف بـ (الملك الضليل) لاضطراب أمره طول حياته.
ينظر: الأعلام ج ٢، ص ١١ - ١٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

وقال:

"... فإنا إنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقين:

- أحدهما: أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، كأن يوجد في حصاة، أو شجرة، أو حجر، أو غير ذلك.

- والثاني: كأن يخبرنا نبي صادق؛ وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام ا لله - تعالى - ..."[1].

وزعمت المعتزلة أن إثبات صفة كلام أزلي قديم قائم بذات ا لله - تعالى - ينافي التوحيد، ويفضي إلى الشرك.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن كلام ا لله - تعالى - لايجوز أن يكون قديماً.

فمن جملة مايدل على ذلك، هو أنه لو كان كلام ا لله - تعالى - قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله - تعالى - لأن القدم صفة من صفات النفس، والإشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى..."[2].

وقد زعمت المعتزلة أن إنكار علو ا لله على خلقه داخل في مسمى التوحيد؛ فا لله عند المعتزلة "... ليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان..."[3].

وقد نقل أبوالحسن الأشعري مذهب المعتزلة في التوحيد، فقال:

"... أجمعت المعتزلة على أن ا لله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤٩.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥.

بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة، ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصوّر بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولاً، سابقاً، متقدماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، لايجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن إتخاذ الصاحبة والأبناء..."[١].

هذا هو مفهوم التوحيد عند المعتزلة، وهو مفهوم غريب حقاً!!.

وترى المعتزلة أن من خالفهم في هذا المفهوم للتوحيد فهو كافر.

قال القاضي عبد الجبار:

"... أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله – تعالى – ما يجب إثباته وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً..."[٢].

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥ – ١٥٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

المبحث الثاني
مفهوم التوحيد عند الأشاعرة.

المبحث الثاني
مفهوم التوحيد عند الأشعرية

يفسر الأشاعرة لفظ الواحد، ومعنى التوحيد وفق اصطلاح تعارفوا عليه.

فالواحد عندهم هو الذي: "لا يقبل القسمة، أي لا كمية له، ولا جزء ولا مقدار.

والباري – تعالى – واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه. فإنه غير قابل للإنقسام. إذ الإنقسام لما: له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، ومالا كمية له لا يتصور إنقسامه..."[١].

كما أنهم قد يعنون بلفظ الواحد عند إطلاقه نفي التعدد ونفي الإثنينية ونفي التأليف والتركيب.

يقول الجويني: "... الباري – سبحانه وتعالى – واحد. والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو: الشيء لوقع الإكتفاء بذلك. والرب – سبحانه وتعالى – موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والإنقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية، إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف..."[٢].

وقد انصب إهتمام علماء الأشاعرة على تقرير توحيد الربوبية وإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين. وتوهموا أن هذا هو الغاية في التوحيد ثم فسروا الإله[٣] على ضوء هذا الفهم القاصر لمعنى التوحيد الذي جاء به محمد ﷺ.

فتوهموا أن الإلهية[٤] هي القدرة على الإختراع، والإله هو الرب الخالق،

---

(١) الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٤٩.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، ص ٥٢.

(٣) شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص ١٠٧ - ١٣٥.
المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، للغزالي، ص ٦٠.
ثم راجع: معنى لا إله إلا الله، محمد الزركشي، ص ١٠٤.

(٤) شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص ١١٨.

=

الرازق، المدبر... .

ثم أهملوا توحيد العبادة فلا نجد لـه ذكـراً في كتبهـم الكلاميـة؛ بـل وقـع بعـض الخاصـة منهـم – فضـلاً عـن العامـة – في أمـور تنـافي التوحيـد: كالتوسـل بالصـالحين، والعلماء، ودعاء الأموات، وشد الرحال لزيارة قبر[1] النـبي ﷺ ... وهـذا جهـل بحقيقـة التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، وكانت فيه الخصومـة بـين الرسـول ﷺ ومشركي العرب.

وكذلك يقصدون بلفظ الواحد عند إطلاقه "... أنـه لا نظـير لـه في رتبتـه، ...، ...، ...، والباري تعالى بهذا المعنى واحد فإنه لا ند له..."[2].

ويقصدون بعدم الند له: عدم المشارك له في أفعاله: بمعنى أنه الخـالق وحـده لهـذا الكون فإن "... ما سواه هو خالقه لا غير..."[3].

كما أن بعض الأشاعرة فسر التوحيد بتفسير يشاركهم فيه سائر المسلمين.

يقول القاضي أبوبكر الباقلاني: "... صانع العالم – جلت قدرته – واحـد أحـد؛ ومعنى ذلك أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه، ولا نريـد بذلـك أنـه واحد من جهة العدد؛ وكذلك قولنا: أحد، وفرد – وجود ذلك؛ إنما نريد به أنه لا شبيه ولا نظير، ونريد بذلك أن ليس معه من يستحق الإلهية سواه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّـهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[4] ومعناه: لا إله إلا الله..."[5].

= ثم راجع: معنى لا إله إلا الله، للزركشي، ص ٧٤؛ ص ١٢٣، ١٢٤.
الإرشاد، ص ١٤١.
المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ١١٨ عند تفسير الواحد فقال الواحد: "هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى.
أما الذي لا يتجزأ، فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم، فيقال إنه واحد، بمعنى: أنه لا جـزء لـه، وكذا النقطة لا جزء لها والله – تعالى – واحد بمعنى أنه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته...".

(١) راجع: على سبيل المثال طبقات الشافعية، للسبكي، ج٩، ص ١٩١؛ ثـم ج ١٠، ص ١٤٩ – ١٥٠.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٤) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٥) الانصاف، ص ٣٣، ٣٤.

وقد أدرج الأشاعرة نفي الصفات الخبرية والأفعال الإختيارية: كالعلو، والاستواء، والوجه، والعين واليدين، والساق، والمجيء، والإتيان، والنزول في مسمى التوحيد.

قال الجويني:

"... ومذهب أهل الحق[١] قاطبة أن الله – سبحانه وتعالى – يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات.

وذهبت الكرامية، وبعض الحشوية إلى أن الباري – تعالى – عن قولهم، متحيز مختص بجهة فوق تعالى الله عن قولهم. ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة[٢] مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحاذيها منه بعضه وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح. ثم ما يحاذي الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثا؛ إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزا؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر..."[٣].

وقال الغزالي:

"... إنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست"[٤].

وكذلك أنكر الأشاعرة أن الله مستو على عرشه وزعموا أن إثباتها ينافي التوحيد، ويقدح في التنزيه.

قال الجويني:

"... فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٥]. فالوجه

---

(١) يقصد بهم هنا الأشاعرة.

(٢) في الأصل المحازاه بالراء المعجمة، ولعله خطأ؛ فلم أقف على معنى للكلمة في معاجم اللغة بهذا الرسم. ولعل الصواب المحاذاة بالدال المعجمة.

(٣) الإرشاد، ص ٣٩ – ٤٠.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩.

(٥) سورة طه، الآية ٥.

معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[١].

....، ....، .... فنسائلهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيها بذكره على مادونه"[٢].

وأنكرت الأشاعرة صفة العين، والأعين لله تعالى، وزعموا أن إثباتها ينافي التوحيد، ويقدح في التنزيه.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل العينين على البصر..."[٣].

وقال:

"... فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر اتفاقاً، وكذلك قوله تعالى في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٤] ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى.

والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية؛ يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع؛ إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته. وقيل المراد بالأعين في هذه الآية، الأعين التي إنفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله – تعالى – ملكاً، وهذا غير بعيد..."[٥].

وأنكرت الأشاعرة صفة الوجه وزعمت أن إثباتها ينافي التوحيد، ويقدح في التنزيه.

---

(١) سورة الحديد، الآية ٤.

(٢) الإرشاد، ص ٤٠ – ٤١.

ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٥ – ٣٦.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٤) القمر، ١٤.

(٥) الإرشاد، ص ١٥٧.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل الوجه على الوجود..."[١].

وقال:

"... وأما قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[٢]. فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى؛ بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود.

وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى؛ يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى معناه لجهة امتثال أمر الله. فالمعني بالآية: أن كل ما لم يُردْ به وجه الله محبط..."[٣].

وأنكرت الأشعرية صفة اليد لله – تعالى – وزعمت أن إثباتها ينافي التوحيد، ويقدح في التنزيه.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة..."[٤].

وقال:

"... ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٥]. قالوا: ولا وجه لحمل اليدين على القدرة إذ جملة المبدعات مخترعة لله – تعالى – بالقدرة ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص، وهذا غير سديد؛ فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة.

---

(١) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٢) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٧.

(٤) الإرشاد، ص ١٥٥.

(٥) سورة ص، الآية ٧٥.

ومما يوضح ما قلناه: أن آدم – صلوات ا لله عليه – ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود إتباعاً لأمر ا لله.

فإذاً وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين، وظاهر الآية يقتضي إقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك – إذا – والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة..."[١].

وأنكرت الأشعرية صفة الساق.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[٢] فالمعنى بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة، وصعوبة أحوالها، وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها. وإذا جدَّ الأمر في الحرب، واستعرت الصدور بالغيظ، وحدجت الأعين بالبغضاء وشمخت الأنوف، والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل..."[٣].

وأنكر الأشاعرة مجيء ا لله تعالى يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٤]، ....، ...

وليس المعنيّ بالمجيء الإنتقال والزوال – تعالى ا لله عن ذلك؛ بل المعني بقوله: ﴿وجاء ربك﴾ أي: جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل.

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال: إذا جاء الأمير بطل من سواه، وليس الغرض انتقاله؛ بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره، وإذا كان للتأويل مجال رحب وللإمكان مجرى سهب، فلا معنى لحمل الآية

---

(١) الإرشاد، ص ١٥٥ – ١٥٦.

(٢) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٩.

(٤) سورة الفجر، الآية ٢٢.

على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث"[1].

ونستخلص مما سبق أن الأشعرية فسروا التوحيد الذي هو دعوة الرسل جميعاً تفسيراً حالفهم التوفيق في بعضه، وجانبهم الصواب في البعض الآخر؛ حيث فسروا التوحيد وفق المناهج العقلية، والطرق الكلامية؛ فأصبح التوحيد عندهم مصطلحاً مبتدعاً يخضع لمبادئ علم الكلام، وأصوله؛ ولهذا فسروا التوحيد وفق آراء كلامية اعتنقوها، ولوازم التزموا بها.

---

(١) الإرشاد، ص ١٥٩ - ١٦٠.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مفهوم التوحيد.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مفهوم التوحيد

من خلال العرض السابق نجد أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في تفسير التوحيد.

قال القاضي عبد الجبار:

"... اعلم أن الواحد: قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد: أنه جزء واحد..."(١).

وقد تأثر الأشاعرة بهذا التفسير لمعنى التوحيد.

قال أبوحامد الغزالي:

"... الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة أي: لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والباري – تعالى – واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للإنقسام؛ إذ الإنقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور إنقسامه..."(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة:

– أحدها: بمعنى أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض.

– والثاني: بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه.

– والثالث: إنه منفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية: من كونه قادراً لنفسه، وعالماً لنفسه، وحيا بنفسه"(٣).

وقد تأثر الأشاعرة بهذا التفسير لمعنى التوحيد.

قال الجويني:

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.
ثم راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٤، ص ٢٤١؛ ص ٢٤٥.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٤، ص ٢٤١.

"... الباري – سبحانه وتعالى – واحد. والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو: الشيء لوقع الإكتفاء بذلك. والرب – سبحانه وتعالى – موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والإنقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على إعتقاد حقيقة الوحدانية إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف..."[١].

وقال:

"... وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه، فهو كفر صراح..."[٢].

إهتم المعتزلة بالتركيز على توحيد الربوبية وإثبات أن خالق العالم واحد، وعبروا عنه بلفظ الصانع، وهذا عندهم هو الغاية في التوحيد.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إذا ثبت أن الأجسام محدثة فلابد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى..."[٣].

وقال:

"... إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً، لكان محدثاً؛ لأن الموجود إما قديم، وإما محدث، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل الجسم؛ لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرة؛ والقدرة لا يصح بها فعل الجسم، فيجب أن يكون قديماً ..."[٤].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في ذلك.

قال الجويني:

"... باب القول في إثبات الصانع. إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه. وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٥٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع.

....، ....، ...، فإن بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الإختيار فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لهاعلى الإختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات.

وإذا أحاط العاقل بحدث العالم، واستبان أن له صانعاً، فيتعين عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول..."[1].

وقال:

"... صانع العالم مريد على الحقيقة..."[2].

وقد اهتم المعتزلة والأشاعرة بتوحيد الربوبية، وأنه لا شريك له في أفعاله لظنهم أن مجرد هذا النوع من التوحيد هو التوحيد المطلوب.

وقد أهمل المعتزلة والأشاعرة توحيد الألوهية فلا نجد له ذكراً في كتبهم الكلامية، فدعاء الأموات، والذبح لغير ا لله، والتوسل بالنبي والصالحين فيما لا يقدر عليه إلا ا لله، ينافي التوحيد بالكلية؛ ولكن المعتزلة والأشاعرة أهملوا ذكره؛ بل وقع بعضهم في دعاء الأموات والتوسل بهم في كشف الكربات لجهله بحقيقة التوحيد الذي بعث ا لله به الرسل، وأنزل به الكتب.

لقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في باب توحيد الأسماء والصفات؛ حيث اتفقت المعتزلة والأشاعرة على أن نفي الصفات الخبرية والأفعال الإختيارية داخل في مسمى التوحيد، وأن إثباتها لله يقدح في التوحيد والتنزيه. ومن ثم عمد المعتزلة والأشاعرة إلى إنكار العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليد، والساق، والمجيء والإتيان، وزعموا أن نفيها داخل في مسمى التوحيد.

قال أبوالحسن الأشعري:

---

(١) الإرشاد، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٣.

"... أجمعت المعتزلة على أن الله ليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان..."(١).

وقالت المعتزلة:

"... فإن قال: وأين معبودهم؟ أفي الأرض؟ أم في السماء؟ أم فيما بينهما من الأشياء؟.

– قيل له: بل هو فيهما وفيما بينهما، وفوق السابعة العليا، ووراء الأرض السابعة السفلى، لا تحيط به أقطار السماوات والأرضين، وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين، فكينونته فيهن ككينونته في غيرهن، مما فوقهن وتحتهن، ككينونته قبل إيجاد ما أوجد من سمواته وأرضه..."(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... وتأويل قوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الأَرْضَ...﴾(٣) إن في السماء نقماته وضروب عقابه؛ لأن عادته أن ينزلها من هناك..."(٤).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في مسألة إنكار علو الله على خلقه.

قال الجويني:

"... ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله – سبحانه وتعالى – يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات..."(٥).

وقال الغزالي:

"... إنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست..."(٦).

وكذلك أنكرت المعتزلة أن الله مستو على عرشه.

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥.

(٢) الرد على أهل الزيغ من المشبهين – ضمن رسائل العدل والتوحيد – ص ٢٩٦.

(٣) سورة الملك، الآية ١٦.

(٤) المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد – ص ٢١٧.

(٥) الإرشاد، ص ٣٩.

(٦) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فتأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾(١) أنه استوى واقتدر وملك، ...، ...، ... وهذا كما يقال في اللغة: استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة لفلان ...، ...، ...، وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم خلقه، فنبه به على أنه على غيره أشد اقتداراً ..."(٢).

وقال:

"... الإستواء ههنا بمعنى الإستيلاء والغلبة ..."(٣).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة؛ إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيها بذكره على ما دونه ..."(٤).

وأنكرت المعتزلة صفة العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾(٥).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."(٦).

وقال:

"... وتأويل قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾(٧) إنها تجري ونحن بحالها عالمون، فكنى

---

(١) سورة الرعد، الآية ٢.
(٢) المختصر في أصول الدين، ص ٢١٦ - ٢١٧.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.
(٤) الإرشاد، ص ٤٠ - ٤١.
(٥) سورة طه، الآية، ٣٩.
(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٧.
(٧) سورة القمر، الآية ١٤.

بالأعين عن علمه بأحوالها كما يقال: هذا بمرأى من فلان ومسمع، ويقال لفلان عين، إذا تحسس الخبر ليعرف، ويقال: لا تفعل ذلك إلا بعلمي إلى غير ذلك.

وحمله على ظاهره يمتنع لأنه يوجب أن لله عيوناً كثيرة لا عينين..."[١].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل العينين على البصر..."[٢].

وقال:

"... فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمنزالة الظاهر إتفاقاً، وكذلك قوله تعالى في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٣] ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى.

والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية؛ يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته. وقيل المراد بالأعين في هذه الآية، الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله – تعالى – ملكا، وهذا غير بعيد..."[٤].

وأنكرت المعتزلة صفة الوجه لله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار بشأن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٥].

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة"[٦].

وقال:

---

(١) المختصر في أصول الدين، ص ٢١٨.
(٢) الإرشاد، ص ١٥٥.
(٣) القمر، الآية ١٤.
(٤) الإرشاد، ص ١٥٧.
(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.
(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

"... وتأويل قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[١].

وقد عبر عن نفسه بذكر الوجه، فيقال: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، وهذا ظاهر..."[٢].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل الوجه على الوجود..."[٣].

وقال:

"... وأما قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[٤] فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى؛ بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود.

وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى ا لله – تعالى – يقال: فعلت ذلك لوجه ا لله تعالى معناه لجهة إمتثال أمر ا لله. فالمعني بالآية: أن كل ما لم يرد به وجه ا لله محبط ..."[٥].

وأنكرت المعتزلة صفة اليد، واليدان.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن اليد ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر يد، أي: قوة ..."[٦].

وقال:

"... إن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر في اللغة..."[٧].

---

(١) سورة القصص، الآية ٨٨.
(٢) مختصر أصول الدين، ص ٢١٨.
(٣) الإرشاد، ص ١٥٥.
(٤) سورة الرحمن، الآية ٢٧.
(٥) الإرشاد، ص ١٥٧.
(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة..."[١].

وقال:

"... فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة ...، ...، ...، فالظاهر متروك – إذا – والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة..."[٢].

وأنكرت المعتزلة صفة الساق لله تعالى.

قال القاضي عبد الجبار:

"وتأويل قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[٣] يعني شدة أهوال يوم القيامة، كما يقال كشفت الحرب لنا عن ساقها..."[٤].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[٥] فالمعني بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة، وصعوبة أحوالها، وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها، وإذا جدّ الأمر في الحرب، واستعرت الصدور بالغيظ، وحدجت الأعين بالبغضاء وشمخت الأنوف، والتحمت المصارع، قيل: قامت الحرب على ساقها، ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل..."[٦].

وأنكرت المعتزلة مجيء ا لله يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده.

---

(١) الإرشاد، ص ١٥٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٣) سورة القلم، الآية ٤٢.
(٤) المختصر في أصول الدين، ص ٢١٧.
(٥) سورة القلم، الآية ٤٢.
(٦) الإرشاد، ص ١٥٩.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وتأويل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[١] يعني أمر ربك، كما يقال عند الإختلاف في مسألة نحو: هذا سيبويه قد جاءنا، يعني إلى كتابه ودلائله..."[٢].

وقال:

"... إنه – تعالى – ذكر نفسه وأراد غيره جريا على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه..."[٣].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٤]، ....، ....، ....، .... .

وليس المعني بالمجيء الإنتقال والزوال – تعالى ا لله عن ذلك –؛ بل المعني بقوله (وجاء ربك) أي: جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل.

ومن شائع الكلام التعبيرعن الأمر بذي الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال: إذا جاء الأمير بطل من سواه، وليس الغرض انتقاله؛ بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره، وإذا كان للتأويل مجال رحب وللإمكان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث..."[٥].

ونستخلص – مما سبق – مدى تأثر الأشعرية بالمعتزلة في مسألة التوحيد.

---

(١) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٢) مختصر أصول الدين، ص ٢١٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٤) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٥) الإرشاد، ص ١٥٩ – ١٦٠.

المبحث الرابع

النقـــــد

المبحث الرابع
النقـــــــد

التوحيد هو أول دعوة الرسل، وهو لب كل دين سماوي وأساسه وقد أجمع أهل القبلة على أن الرسل جميعاً بعثوا بالدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك. ولا يرتاب أحد من المسلمين في أن التوحيد هو الأساس الأول للإسلام وقد عرض القرآن الكريم قضية التوحيد بأساليب بارعة وطرق متنوعة. وقد كان أسلوب القرآن في تقرير التوحيد أسلوباً شيقاً وبديعاً؛ حيث قرر البراهين العقلية اليقينية على هذه القضية تقريراً تطمئن له القلوب، وتصدق به النفوس، ويضطر العقول إلى التسليم والإيمان، حتى باتت قضية التوحيد عند أصحابها يقيناً لا يمازجه شك ولا يخالطه أدنى ريب.

والتوحيد الذي بعث به الرسل، ونزلت به الكتب، هو: التوحيد الذي دل عليه الكتاب والسنة، وهو الإعتقاد الجازم بأن ا لله واحد لا شريك له، وهذه الوحدة تتنوع بتنوع متعلقاتها فالتوحيد ينقسم – باعتبار ما يجب على الموحد إلى نوعين[١]:

١ – توحيد في المعرفة والإثبات. أو بعبارة أخرى توحيد في العلم والقول.

٢ – وتوحيد في القصد والطلب. أو بعبارة أخرى: توحيد في الإرادة والعمل.

وتوحيد المعرفة والإثبات: هو إثبات حقيقة ذات الرب – تعالى – وصفاته، وأفعاله، وأسمائه، ليس كمثله شيء في ذلك كله، ويشمل هذا التوحيد وصف ا لله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، والإيمان بأنه – سبحانه – في ذاته – أحد صمد لا يتبعض، ولا يتفرق بحيث يكون شيئين، وهو – سبحانه – واحد في ذاته وأسمائه وصفاته لا نظير له، وواحد في ملكه وأفعاله فلا شريك له. وهو سبحانه متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبيه، ولا كفؤ ولا مثيل، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[٢].

---

(١) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص ٤٧٩.
شرح العقيدة الطحاوية، ص ٨٨.

(٢) سورة الشورى، آية ١١.

وقد بين ا لله هذا النوع من التوحيد في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾(١).

وأما توحيد القصد والطلب: فهو التوحيد المتعلق بالأعمال وإخلاص العبادة لله وحده، وعدم صرف شيء من أنواع العبادة لغير ا لله، بحيث يكون نشاط المسلم وسلوكه كله مسدداً نحو غاية واحدة وهي عبادة ا لله وحده دون شريك. وهناك آيات كثيرة دلت على هذا النوع من التوحيد. منها قوله تعالى: ﴿قُلْ يَاأَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدتُّمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾(٢).

ويتنوع التوحيد – باعتبار متعلق التوحيد – إلى ثلاثة أنواع:-

النوع الأول: توحيد الربوبية:

وهو الاعتقاد الجازم بأن ا لله رب كل شيء ومليكه، وهو وحده الخالق، الرازق، المحيي، المميت، والمدبر لهذا الكون والمتصرف فيه. وقضية الإقرار بأن ا لله هو خالق السموات والأرض، كان يقر بها مشركوا العرب الذين بعث إليهم الرسول ﷺ وقد بين القرآن الكريم إقرارهم بتلك القضية، واعترافهم بأن ا لله هو الذي خلقهم، وهو الذي خلق السموات والأرض.

قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾(٤).

وقال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ

---

(١) سورة الإخلاص.
(٢) سورة الكافرون، آية ١ – ٦.
(٣) سورة لقمان، الآية ٢٥.
(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦١.

مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنْ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[٣].

وعلى الرغم من أن هؤلاء العرب كانوا مقرين بقضية الخلق، وأن الله هو خالق السموات والأرض؛ إلا أن هذا الإقرار لم ينفعهم، ولم ينف عنهم تبعة الشرك؛ بل سماهم الله مشركين في كتابه المبين؛ فقال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[٤] وذلك لأنهم لم يحققوا توحيد الألوهية، ولم يفردوا الخالق بالعبادة؛ بل صرفوا شيئاً من العبادة لأصنامهم ولمعبودات أخرى.

وهذا دليل قاطع على أن مجرد الإقرار بأن الله خالق السموات والأرض، وإثبات الصانع لا يكفي لأن يصبح العبد موحداً؛ بل لابد أن يحقق العبد إلى جانب ذلك توحيد العبادة وتوحيد الأسماء والصفات، فيحقق أنواع التوحيد الثلاثة مجتمعة.

النوع الثاني: توحيد الألوهية:

وهو الإعتقاد الجازم بأنه لا معبود بحق إلا الله – سبحانه – وهذا يستوجب من العبد إفراد الله بالعبادة، والإخلاص فيها لله وحده، ويجب على العبد ألا يصرف شيئاً من أنواع العبادة لغير الله؛ فلا يعبد إلا الله، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يدعو إلا الله ولا يوالي إلا له، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٣.

(٢) سورة المؤمنين، الآية ٨٤ – ٨٩.

(٣) سورة يونس، الآية ٣١.

(٤) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

والرسل – صلوات الله وسلامه عليهم – من لدن نوح حتى محمد – عليهم السلام – جاؤا بالأمر بعبادة[1] الله، وإفراده بالعبادة والنهي عن الشرك.

قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي﴾[2].

وقال تعالى:

﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[3].

وقال تعالى:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾[4].

وهذا النوع من التوحيد هو الذي كانت فيه الخصومة بين الرسل وأممهم، وكذلك كانت فيه الخصومة بين الرسول ﷺ ومشركي العرب عندما دعاهم إلى عبادة الله وحده، وترك ماهم عليه من عبادة الأصنام.

قال تعالى:

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾[5].

وقال تعالى:

﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ﴾[6].

---

(١) يراجع: مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ٤٤.
(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.
(٣) سورة الزخرف، الآية ٤٥.
(٤) سورة النحل، الآية ٣٦.
(٥) سورة الصافات، الآية ٣٥ – ٣٦.
(٦) سورة ص ، الآية (٤-٦).

وهناك آيات كثيرة تضمنت نفي الألوهية عن غير ا لله – سبحانه – وإثباتها له وحده، وأمرت هذه الآيات بعبادة ا لله وحده، ونهت عن الشرك، وبينت أنه لا يستحق العبادة إلا ا لله وحده، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾[٢].

وقال تعالى:

﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾[٣].

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾[٤].

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٥].

وقال تعالى:

﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِي﴾[٦].

وقال تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[٧].

---

(١) سورة المزمل، الآية ٩.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٢١٣ – ٢١٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٢٢.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٣٩.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٦) سورة النحل، الآية ٥١.

(٧) سورة محمد، الآية ١٩.

وقال تعالى:

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾[1]

والآيات التي بينت وحدانية الله في الألوهية، وإخلاص العبادة لله كثيرة جداً، وهي تقرر أنه لا معبود بحق إلا الله سبحانه وتعالى.

النوع الثالث: توحيد الأسماء والصفات:

وهو الاعتقاد بأن الله له الأسماء الحسنى، والصفات العلى، والإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه، ووصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تكييف، ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تفويض. قال تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[4].

وهذه الأنواع الثلاثة متلازمة، لا ينفك بعضها عن بعض؛ وذلك لأن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، بمعنى أن من أقر بأن الله هو الخالق، الرازق، المحيي، المميت؛ فإن ذلك يستلزم منه أن يعبده وحده، ويخلص له في العبادة، فلا يصرف شيئاً من أنواع العبادة لغير الله. وقد سلك القرآن الكريم هذا المسلك لتقرير توحيد الربوبية والألوهية معاً؛ حيث نجده يسوق الآيات الدالة على ربوبية الله؛ وبعد أن تتقرر قضية الربوبية لدى الناس يلزمهم أن يعبدوه وحده دون شريك؛ وبهذا يجعل القرآن الكريم توحيد الربوبية برهاناً على توحيد الألوهية.

فالإقرار بالربوبية يقتضي ويستلزم التسليم بالألوهية، وإفراده بالعبادة، فلا

---

(١) سورة الزمر، الآية ٦.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٨٠.

(٣) سورة الشورى، آية ١١.

(٤) سورة مريم، الآية ٦٥.

يستحق الألوهية والعبادة الخالصة إلا الخالق – سبحانه – وقد تجلى هـذا المعنـى في قولـه تعالى:

﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُـونَ الَّـذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1].

وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية؛ وذلك لأن من أقر بتوحيـد الألوهيـة، فهو معترف بتوحيد الربوبية بلا شك فتحقيـق توحيـد الألوهيـة يتضمـن الإقـرار بتوحيـد الربوبية ويشمله.

وأما توحيد الأسماء والصفات فإنه شامل للنوعين السابقين جميعا؛ فهو يقـوم علـى الإيمان بأن ا لله له الأسماء الحسنى، وأنه متصف بالصفـات العلـى: الـتي لا يشـاركه فيهـا أحد من خلقه – سبحانه – ومن جملة تلك الأسماء أنه الخالق الـرازق المحيي المميـت رب السموات والأرض لا شريك له في ربوبيته وأفعاله وأنه – سـبحانه – الإلـه المعبـود بحـق وما سواه غير مستحق للعبادة.

فاسم الرب إذا أطلق انصرف إلى الخالق دون شريك.

وكذلك إسم "ا لله" فإنه علم على المعبود بحق. فلا يدخل فيه غيره من المعبـودات الباطلة.

وبناء على ماسبق؛ فإن أنواع التوحيد الثلاثة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعـض، ولا يكتمل توحيد العبد حتـى يـأتي بـأنواع التوحيـد الثلاثـة مجتمعـة. فمـن أقـر بتوحيـد الربوبية، ثم أشرك في العبادة؛ فتوحيده باطل.

وكذلك من أفرد ا لله بالعبادة؛ ولكنه لم يحقق توحيد الربوبية بمعنى أنـه اعتقـد أن بعض المخلوقات تستقل[2] بالتأثير في الكون أو نحوه، فتوحيده لا يصح، وعبادته فاسدة.

قال تعالى:

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١ – ٢٢.

(٢) مثل قول المعتزلة إن الإنسان خالق لأفعاله، وحر في إرادته.

﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنْ الْخَاسِرِينَ بَلْ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنْ الشَّاكِرِينَ﴾(١).

وكذلك من وحد الله في ربوبيته وألوهيته؛ ولكن ألحد في أسماء الله وصفاته، فسمى الله باسم لا يليق به، أو وصفه بصفة نقص وعيب مما نزه الله نفسه عنه في كتابه أو نزهه رسوله. أو عطل صفاته، وأنكر قيامها بذات الله فتوحيده فاسد؛ ولهذا فإنه لا ينفع العبد أن يأتي ببعض أنواع التوحيد ويهمل الباقي.

ومن تدبر النصوص الشرعية يجد أنها دعت إلى التوحيد بطرق عديدة، وسدت كل ذريعة تفضي إلى الشرك؛ ولهذا فإن التوحيد الخالص من كل شائبة من شوائب الشرك لا نجده – اليوم – إلا في الإسلام ولدى المسلمين الذين يستمدون العقيدة من الكتاب والسنة على وجه أخص؛ فلا نجد التوحيد في اليهودية، ولا النصرانية.

والسبب في ذلك هو أن اليهودية والنصرانية وإن كانتا في الأصل ديانتين سماويتين تدعوان إلى التوحيد وإفراد الله – تعالى – بالعبادة: شأنهما في ذلك شأن كل دين سماوي إلا أن هاتين الديانتين قد تعرضتا في فترة من الزمن إلى أفكار طارئة وامتدت إلى كتابيهما أيد آثمة عملت على تحريفها وتبديلها، فبات التوحيد في تلك الكتب المحرفة والمبدلة أثراً بعد عين...!!.

وكذلك لا نجد التوحيد الخالص من كل شائبة من شوائب الشرك عند الفرق الحادثة في الإسلام؛ لأن تلك الفرق ضلت في معنى التوحيد، وأخطأت في تحديد المراد منه، فبعض أهل البدع يدرج في مسمى التوحيد نفي الصفات مطلقاً، أو بعضها، ونفي العلو، ونفي الرؤية، ... وفي الوقت نفسه نجد أن بعض أهل البدع قد تردى في أقوال، وتلبس بأفعال تنافي التوحيد بالكلية، وتقدح فيما يجب لله من التنزيه، وتناقض ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة من تقرير للتوحيد، وسد لكل سبيل يفضي إلى الشرك فتجد بعض أتباع هذه الفرق الضالة يتوسل بالأموات ويدعوهم كشف الكربات، ويطلبهم قضاء الحاجات، ورغم هذا كله هو لا يرى في ذلك ما يقدح في كمال التوحيد فضلاً

---

(١) سورة الزمر، الآية ٦٥، ٦٦.

عن أن ينافيه؛ ولا ريب أن هؤلاء يجهلون حقيقة التوحيد الذي بعث به الرسل ودلت عليه الكتب وقرره القرآن والسنة أجمل تقرير وأبدعه.

وعلى الرغم من أن نصوص القرآن والسنة قد بينت قضية التوحيد، وقررت ما يجب لله وما يستحيل في حقه، ووضحت الأمور التي تقدح في التنزيه وتنافي التوحيد إلا أننا نجد أن هناك فرقاً[1] عديدة قد أخطأت في معنى التوحيد؛ فتجدها تفسر التوحيد تفسيراً مبتدعاً يخالف ما دل عليه الكتاب والسنة حتى أن لفظ التوحيد دخله الإشتراك والإجمال بسبب اصطلاحات المتكلمين المبتدعة ومناهجهم الفاسدة وطرقهم المضلله؛ حتى صارت كل فرقة من هذه الفرق المبتدعة تريد بلفظ التوحيد معنى يخالفها فيه سائر الفرق: فالمعتزلة – مثلاً – أدرجت في مسمى التوحيد نفي الصفات مطلقاً، ونفي العلو، ونفي الرؤية، وأدخلت في مسمى التوحيد القول بخلق القرآن؛ فلا يكون العبد موحداً – على حد زعمهم – حتى يقر بأصولهم ويشاركهم في بدعهم؛ ولهذا لقبوا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد واعتبروا من أثبت الصفات والرؤية ... مشبها وممثلاً ومجسماً.

والأشعرية تقصد بلفظ التوحيد معنى لا يوافقها عليه كثير من المسلمين ذلك بأنهم أدخلوا في مسمى التوحيد نفي الصفات الخبرية كالوجه، واليد، والإستواء، والعلو، ونفي الأفعال الإختيارية كالنزول، والمجيء والإتيان وأدخلت في مسمى التوحيد إنكار أن يكون كلام الله حروفاً وأصواتا منظومة ومسموعة وأنه يتكلم به متى شاء، وإذا شاء، ويقوم بذاته.

ونحن نعلم علم اليقين أن التوحيد بهذا المفهوم الذي ذهب إليه المعتزلة والأشعرية ليس هو التوحيد الذي دعا إليه القرآن وبينه الرسول للناس؛ لأن التوحيد الذي جاء به القرآن يدعو إلى عبادة الله وحده وإفراده بالعبادة وينهى عن صرف أي نوع من أنواع العبادة لغير الله، وأنه سبحانه مالك هذا الكون وخالقه والمتصرف فيه؛ ويدعو القرآن إلى إثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله.

---

(١) كثيرون هم الذين أخطأوا في فهم التوحيد: مثل الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود وكذلك القائلين بالاتحاد وكذلك الذين يستغيثون بالأموات ويتوسلون بالصالحين فيما لا يقدر عليه إلا الله.

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن المتكلمين[١] قد فسروا التوحيد تفسيراً مبتدعاً، وفق اصطلاحات اصطلحوا عليها، ومناهج سلكوها وبدع ارتكبوها، وأن التوحيد الذي بعث به الرسل وأنزلت به الكتب لا يتضمن شيئاً من اصطلاحاتهم المبتدعة وأسمائهم التي ما أنزل الله بها من سلطان؛ بل إن ما ورد به القرآن والسنة، من إثبات الصفات والعلو والرؤية يخالف ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة.

وبناء على ماسبق فإن المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من أهل الأهواء قد أخطأوا في تحديد معنى التوحيد ولم يوفقوا إلى فهم معناه فهماً صحيحاً يوافق ماجاء به الكتاب والسنة. وقد أدرك ابن تيمية اضطراب المتكلمين وتخبطهم في هذه المسألة؛ ولهذا وجدناه يقول:

"... لفظ (التوحيد) والتنزيه، والتشبيه، والتجسيم ألفاظ قد دخلها الإشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم وكل طائفة تعني بهذه الأسماء مالا يعنيه غيرهم.

فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه نفي جميع الصفات، وبالتجسيم والتشبيه: إثبات شيء منها حتى إن من قال: "إن الله يرى" أو أن له علماً فهو عندهم مشبه مجسم.

وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه: نفي الصفات الخبرية أو بعضها، وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها. ....، ....، ....،

وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب فليس هو متضمناً شيئاً من هذه الإصطلاحات؛ بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده ولا يشركوا به شيئا، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها هذا في العمل.

وفي القول: هو الإيمان بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله..."[٢].

ولم ينحصر خطأ المتكلمين في التوحيد عند هذا الحد فحسب؛ بل ترددوا في خطأ آخر يعد أدهى وأمر مما سبق؛ ذلك بأن المتكلمين قد توهموا أن التوحيد الذي بعث الله

(١) يراجع: الإرشاد، ص ٥٢، ٥٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ١٥٠ - ١٥١.

به رسله، وأنزل به كتبه هو مجرد توحيد الربوبية: أي إثبات أن لهذا العالم خالقاً.

وقد فسروا الإلهية: بأنها القدرة على الإختراع[١] والخلق: وهذا التفسير تفسير باطل لمعنى الإلهية فإن الإلهية ليست بمعنى القدرة على الاختراع؛ لأن هذا المعنى دال على الربوبية.

وأما الإلهية: فهي استحقاقه للعبادة وإفراده بها دون شريك.

وبناء على هذا الوهم؛ فقد جعل المتكلمون غاية همهم، ونهاية بحثهم هو إثبات توحيد الربوبية.

وقد بذل المتكلمون جهداً كبيراً لإثبات هذا النوع من التوحيد، واجتهدوا في إيراد الأدلة، ودفع المعارضات: من أجل أن يسلم لهم هذا المطلب العزيز ...!!.

وقد تناسى المتكلمون أن الإقرار بقضية الخلق قد أقر به مشركوا العرب في سالف الدهر ...!! وإنما وقعت الخصومة بين الرسول وبينهم في تحقيق توحيد الألوهية، وإفراده بالعبادة.

وكذلك تجاهل المتكلمون: أن معنى الألوهية: هي عبادة الله وحده دون شريك وعدم اتخاذ الأنداد والشركاء والشفعاء من دون الله.

وكذلك فسر المتكلمون – بناء على هذا الفهم الخاطيء لمعنى التوحيد – الإلهية بمعنى القدرة على الإختراع وهذا تفسير باطل؛ فإن الإله، هو: بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله: بمعنى القادر على الخلق.

فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الإختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد – كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن الأشعري وأتباعه – لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله. فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله – وحده – خالق كل شيء؛ وكانوا مع هذا مشركين[٢].

---

(١) يراجع: المواقف من النسخة المجردة، ص ٣٣٤. ثم يراجع: بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٤٨٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٦.

قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[1].

ومن خلال هذا النص، نجد أن ابن تيمية يرى أن المتكلمين – ومن وافقهم – لم يعرفوا توحيد العبادة، وهو التوحيد الذي بعث به الرسل، وأُنْزِلتْ به الكتب، ولم يحققوه كما يجب.

وهذا الحكم قد يبدو لدى كثير من الناس حكماً قاسياً، وقد يعتقد البعض أن هذا الحكم فيه تعسف ومجانبة للحق والعدل الذي أمر ا لله به في جميع الأحوال[2] ولكن هذا هو الواقع...!! فإن المعتزلة[3] والأشعرية – ونحوهم – لم يعرفوا – في الحقيقة – توحيد العبادة خاصة، ولم يحددوا معنى التوحيد عامة كما دل عليه الكتاب والسنة[4]؛ بل أدرجوا في مسمى التوحيد اصطلاحات محدثة، وآراء مبتدعة: كنفي الصفات، أو بعضها، ونفي العلو، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية.

ولم أصدر هذا الحكم من تلقاء نفسي؛ بل إن له من كلام القوم شواهد تصدقه؛ فقد فسر الرازي قول ا لله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾[5] تفسيراً يدل على أنه لم يفهم أن امتثال كل أمر أمر به الشرع، واجتناب كل ما نهى عنه الشرع داخل في مفهوم "لا إله إلا ا لله"[6] وداخل في معنى التوحيد أعني توحيد العبادة.

---

(١) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

(٢) قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. سورة المائدة، آية ٨.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٤.

(٤) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٨.

(٥) سورة النساء، الآية ٣٦.

(٦) مما هو معلوم أن لهذه الكلمة شروطاً، ولا ينفع العبد مجرد التلفظ بها؛ بل لابد أن تتحقق في العبد جميع هذه الشروط. ومنها: العلم بمعناها نفياً وإثباتا، ومعناها أنه لا معبود بحق إلا ا لله – سبحانه – ومنها: القبول لما تقتضيه هذه الكلمة بقلبه ولسانه؛ ومن مقتضيات لا إله إلا ا لله الإحسان إلى الوالدين والأقارب واليتامى والمساكين فهذه الأمور وغيرها عباده، وهي داخلة في مفهوم لا إله إلا ا لله؛ لأن ا لله أمر بها.

وكذلك من شروط كلمة التوحيد: الإنقياد لما دلت عليه المنافي لترك ذلك؛ فلابد من التسليم والمتابعة، وأن يكون هوى العبد تبعاً لما جاء من عند ا لله وجاء به رسوله.

=

قال الرازي:

"قوله: (واعبدوا ا لله) قال ابن عباس: المعنى وحدوه. واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد أمر ا لله – تعالى – بذلك وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب، وجميع أعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد"[1].

وعندما غفل المتكلمون عن توحيد الألوهية؛ وتوهموا أن التوحيد المطلوب هو توحيد الربوبية اجتهدوا في تقرير الأدلة عليه ليثبتوا أن هذا الكون حادث، وأن له خالقاً خلقه، ثم يجتهدون في إيراد الأدلة لإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين.

وهكذا نجد أن التوحيد الذي تعب في تقريره المتكلمون – يدور حول توحيد الربوبية، وإثبات الصانع، وأن خالق العالم واحد؛ فهو يقوم على نفي التعدد والإثنينية؛ وربما قالوا: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر هذه الأنواع عندهم هو توحيد الأفعال، وهو: أن خالق العالم واحد، متوهمين أن الذي أثبتوه هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى كلمة التوحيد (لا إله إلا ا لله) حتى قد يجعلوا معنى الإلهية: القدرة على الإختراع.

ومن استقرأ أحوال الأمم – يجد أنه لم تقل طائفة من الأمم أن العالم وجد عن خالقين متماثلين في الصفات والأفعال؛ بل ولا زعم أحد من الخلق أن الأنبياء، أو الأحبار، أو الرهبان أو العلماء، أو المسيح ابن مريم أو أحداً من سائر المخلوقات شارك ا لله في خلق هذا الكون وإيجاده.

وعامة المشركين با لله لا يعتقدون أن الشريك مساوياً للخالق في الصفات والأفعال؛ فهم مقرون بأن الشريك ليس مثل الخالق – سبحانه –؛ بل جمهور المشركين كانوا يقرون بأن الشريك مملوك له – سبحانه – سواء كان ملكاً، أو كوكبا، أو صنما كما كان مشركوا العرب يقولون في تلبيتهم: "لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك

= يراجع: كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، لابن رجب، ص ٣ – ٥٣؛ معارج القبول ج١، ص ٣٧٧ – ٣٨٣.

(١) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ٩٤.

تملكه وما ملك"[١].

وقد أخبر القرآن الكريم بأن المشركين كانوا مقرين بأن ا لله وحده الذي خلق المخلوقات كلها؛ ولكنهم أشركوا في توحيد العبادة، فاتخذوا الوسائط، والشفعاء، زاعمين أنها تقربهم إلى ا لله زلفى.

وقولهم: هو في ذاته واحد لا قسيم له، ولا يتبعض، ولا جزء له[٢] وليس مركبا ... فهذه اصطلاحات مشتركة تحتمل حقاً وباطلاً ذلك بأن المتكلمين يسترون وراء هذه الاصطلاحات بدعهم؛ حيث يدرجون تحت هذه الألفاظ نفي العلو، ونفي الصفات، وإنكار الرؤية، والقول بخلق القرآن، وإنكار الأفعال الإختيارية: كالنزول، والمجيء، والإتيان.

قال ابن تيمية:

"... إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد، فصار من قال: إن لله علما، أو قدرة، أو أنه يرى في الآخرة، أو أن القرآن كلام ا لله منزل غير مخلوق يقولون: إنه مشبه ليس بموحد..."[٣].

والحق أن القرآن الكريم فيه ما يغني عن اصطلاحات المتكلمين المبتدعة، وألفاظهم المجملة؛ فقد بين ا لله – سبحانه – فيه دلائل التوحيد، وقررها؛ حيث بين أنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.

ومما سبق نجد أن التوحيد الذي تعب في تقريره المتكلمون – هو توحيد الربوبية، وهذا النوع من التوحيد لم ينازع فيه أحد من الأمم حتى المشركين الذين بعث إليهم الرسول – عليه السلام – كانوا مقرين به.

ومما هو معلوم أن مجرد الإقرار بتوحيد الربوبية لا يكفي لأن يكون العبد مسلماً؛ بل لابد أن يحقق توحيد الأسماء والصفات وأيضاً يعبد ا لله وحده دون شريك، وعبادته تتضمن كمال الذل وغاية الخضوع، مع الحب، وذلك يتضمن كمال طاعته، ويحقق

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٩٦.

(٢) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٨، ٤٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٩٩.

العبادة التي خلق الله الخلق من أجلها.

قال ابن تيمية:

"... وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب – تعالى – من الصفات ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء – لم يكن موحداً؛ بل ولا مؤمنا حتى يشهد أن لا إله إلا الله فيقر بأن الله – وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له..."(١).

ويرى ابن تيمية أن مجرد الإقرار بأن الله خالق هذا الكون وحده، وأنه لم يصدر عن خالقين لا يكفي لأن يكون العبد موحداً.

وقال – رحمه الله –:

"... فليس كل من أقر بأن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون ما سواه داعياً له دون ما سواه راجياً له خائفاً منه دون ما سواه يوالي فيه، ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه. وقد قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾(٢).

وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم، وجعلوا له أندادا.

قال تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾(٣)..."(٤).

ونستخلص – مما سبق – أن المتكلمين أخفقوا في تحقيق توحيد الأسماء والصفات، وغفلوا عن توحيد الألوهية، واهتموا بمجرد إثبات الصانع، وأن خالق العالم واحد.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٦.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٣٩.

(٣) سورة الزمر، الآية ٤٣ – ٤٤.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٧.

الفصل الثاني
الاستدلال على التوحيد

وتحته أربعة مباحث:

- المبحث الأول: منهج المعتزلة في الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الثاني: منهج الأشعرية في الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في منهج الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الرابع: نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد، وتقرير الأدلة على إثباته.

المبحث الأول
منهج المعتزلة في الاستدلال على التوحيد

المبحث الأول
منهج المعتزلة في الاستدلال على التوحيد

يهتم المعتزلة بتوحيد الربوبية، وإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لا شريك له في أفعاله؛ لظنهم أن هذا النوع من التوحيد هو التوحيد المطلوب؛ ولهذا نجدهم يقررون الدلالة على أن خالق العالم واحد؛ وذلك عن طريق دليل التمانع.

ونجد القاضي عبد الجبار المعتزلي يعول على هذا الدليل في إثبات هذا المطلوب؛ حيث يقول:

"... إن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعوه الداعي إلى إيجاد مقدوره، ويصح من الآخر أن يدعوه الداعي إلى ألا يوجد مقدوره.

وكذلك فقد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره، أو يصح من الآخر أن يكره ذلك.

فيجب لو قدرا على مقدور واحد؛ ودعا أحدهما الداعي إلى إيجاده، والآخر إلى أن لا يوجده أحد أمرين:

– إما أن يوجد من حيث دعا أحدهم الداعي إلى إيجاده؛ وذلك يوجب كونه فعلاً للآخر، وإن اجتهد في الإنصراف.

– أو لا يوجد؛ لأن أحدهما دعاه الداعي إلى ألا يوجده، وذلك يوجب كونه فعلاً لمن اجتهد في إيجاده مع التخلية.

وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلاً لفاعله، ونفي كون الفعل عن القادر عليه..."[1].

وكأن القاضي عبد الجبار قد أحس بأن هذا الدليل مبني على فكرة الاختلاف بين الإلهين، وأنه يرد من جراء ذلك سؤال، وهو: أنه يمكن أن يتفق الإلهان على خلق العالم؛ وبالتالي فلا يوجد هناك اختلاف بينهما، ولا تمانع أصلاً؛ فينهدم أهم أساس يقوم عليه هذا الدليل، وهو التمانع الناشئ عن الاختلاف!!.

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٤، ص ٢٦٢.

وهنا يجيب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض بقوله:

"... إن في أحوال الأفعال مايصح أن يدعو أحدهما إلى فعله دون الآخر: كنحو كون الشيء حسناً، وفي حكم المباح؛ لأن ما هذا حاله لا يمتنع أن يكون علم أحدهما بحاله داعياً له إلى الفعل دون الآخر: كنحو العقاب، وما شاكله وذاك يصح ما قدمناه..."(١).

وهكذا يحاول القاضي عبد الجبار أن يثبت – بكل ما أوتي من جدل – أن دعوى الخلاف قائمة، ولابد، وأن دعوى الاتفاق بين الخالقين ممتنعة؛ حيث يبين أن الفعل المباح لابد من وقوع الخلاف فيه؛ لاختلاف الداعي عند كل منهما.

وأما في الفعل القبيح فيمكن أن يتفقا على تركه، وكذلك يمكن أن يتفقا على فعل الواجب.

ونلاحظ أن هذا الجواب عن ذلك الإعتراض مبني على مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وأن بعض الأشياء حسن لذاته، والعقل يدرك حسنه وبعضها قبيح لذاته والعقل يدرك قبحه.

وبناء عليه فالعقل يحسن ويقبح ويوجب وينهى باستقلال.

وقال القاضي عبد الجبار:

"... لو كان مع ا لله قديم آخر لكان مثلا له، فكان يجب أن يكون قادراً كهو، ومن حق كل قادر صحة التمانع بينهما. ...، ...، ...

والأحسم للشغب هو أن نحرر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول: لو كان مع ا لله – تعالى – قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو إما أن يكون مقدورهما واحداً، أو يكون مقدورهما متغايرا؛ لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً؛ لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغايرا؛ وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما، ...، ...، ...

– فإن قيل: قد بنيتم صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة،

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٤، ص ٢٦٢.

وهما لا يختلفان في ذلك؛ لأن الإرادة الموجودة لا في محل كما توجب الصفة لهذا توجب الصفة لذاك؛ إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

– قلنا: إن من حكم كل حيين صحة اختلافهما في الإرادة سواء كانا مريدين بإرادة موجودة لا في محل، أو لم يكونا كذلك. وإثبات الثاني يقتضي فساد هذا الأصل فيجب فساده. ...، ...، ...

وبعد، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر، وهذا يصح في مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، ..."[1].

وقال:

"... فإن قالوا: فبيّنوا أن الله تعالى واحد، لا كما قالته الثنوية[2] في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث.

– قيل لهم: لو كان مع الله – تعالى – ثان لم يخل من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصح؛ لأنه يجب إذا كان قديماً أن يكون مثلاً له، فإذا كان قادراً لذاته فكذلك الثاني لو كان معه، وهذا يبطل القول بأن معه ثانياً عاجزاً، أو يكون قادراً، ولو كان كذلك لوجب إذا أراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته أن يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر، وهذا يوجب إما أن لا يوجد مرادهما جميعاً، وفي ذلك إيجاب ضعفهما، أو أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وذلك يدل على ضعفه وعلى أنه ليس بقديم مع الله، فإذا لم يجب أن يكون – تعالى – إلا واحداً، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3] لأنه لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد، ويريد الآخر ضد ذلك، فيقع الفساد ويزول

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٢ – ٢٨٣.

(٢) هم القائلون بإلهين: النور والظلمة، ومن فرقهم: المزدكية، والديصانية، والمرقونية، والماهانية، والصيامية، والمقلاصية، والمانوية.

وقد نقض القاضي عبد الجبار مذهبهم في المغني في أبواب العدل والتوحيد ج ٥، ص ٩ – ٧٠.

ثم راجع: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨ – ٨٩.

الملل والنحل ج ١، ص ٢٤٤ – ٢٥٥.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

الصلاح..."[1].

وهكذا يستدل المعتزلة بدليل التمانع على أن صانع العالم واحد. ورغم ما وجه لهذا الدليل من اعتراضات[2] إلا أن أجوبة المتكلمين عنها كانت قوية؛ بحيث أثبتوا أن التمانع متحقق سواء في حال الاتفاق أو الاختلاف. فصار هذا الدليل دليلاً صحيحاً لإثبات أن خالق العالم واحد[3].

ولما أغفل المعتزلة توحيد الألوهية، وصرفوا عنايتهم إلى إثبات أن خالق العالم واحد عن طريق دليل التمانع ظناً منهم أن هذا هو التوحيد المطلوب وجدناهم يفسرون آيات القرآن الكريم على ضوء هذا الفهم المجانب للصواب.

وقد زعم المعتزلة أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[4] تدل على مجرد توحيد الربوبية، وأن خالق العالم واحد، وقد حصروا دلالة الآية في هذا النوع من التوحيد، وزعموا أنها إنما تدل على نفي الشركة في الربوبية، وأنها تنفي أن يكون للعالم خالقان.

ويتضاعف خطأ المعتزلة عندما يحاولون استنباط دليل التمانع من هذه الآية[5].

قال الزمخشري:

"... وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد ولأن هذه الأفعال محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات حتى تثبت وتستقر..."[6].

وهكذا يظهر تعسف المعتزلة وتمحلهم؛ لأن هذه الآية ليس فيها تمانع، والمحالات التي يفضي إليها دليل التمانع لانجدها في الآية.

---

(١) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٨ - ٢٨٣.

(٣) سيأتي تأييد ابن تيمية لهذا الدليل، ص٥٦٤ من هذه الرسالة.

(٤) سورة الأنبياء، الآية، ٢٢.

(٥) راجع: مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

(٦) الكشاف، ج ٣، ص ٧.

المبحث الثاني
منهج الأشعرية في الاستدلال على التوحيد

المبحث الثاني
منهج الأشعرية في الاستدلال على التوحيد

استدل الأشاعرة على التوحيد، وإثبات أن خالق العالم واحد بدليل التمانع – كما استدل به المعتزلة من قبل – وإن اختلفوا عنهم في بعض التفاصيل.

ويمدنا عبد القاهر البغدادي الأشعري بهذا النص الذي يبين فيه أن الدليل على توحيد الصانع، وانفراده بخلق جميع أجزاء العالم – هو دليل التمانع.

يقول:

"... لو كان للعالم صانعان قديمان، لوجب أن يكونا حيين قادرين عالمين مختارين لأن من لم يكن بهذه الصفة، لم يكن صانعاً، ولو كانا حيين قادرين مريدين عالمين، جاز اختلافهما في المراد، وكان اختلافهما في المراد بأن يريد أحدهما حيوة جسم، ويريد الآخر موته، ولم يخل حينئذ من أن يتم مرادهما معا؛ أو لا يتم مرادهما معاً، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر.

- ومحال تمام مرادهما؛ لاستحالة كون الشيء حياً وميتاً في حالة واحدة.
- وإن لم يتم مرادهما: ظهر عجزهما.
- وإن تم مراد أحدهما دون الآخر ظهر عجز الذي لم يتم مراده، والعاجز لا يكون إلها..."[١].

وقال الباقلاني:

"... وليس يجوز أن يكون صانع العالم إثنين، ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الإثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر.

فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحد منهما. لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما فوجب أن لا يتما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما

---

(١) أصول الدين، ص ٨٥.

فيلحقهما العجز؛ والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً..."[١].

ويستدل الرازي – أيضاً – على التوحيد بدليل التمانع حيث يقول:

"... لو قدرنا إلهين لكان أحدهما إذا انفرد صح تحريك الجسم منه، ولو انفرد الثاني يصح منه تسكينه، فإذا اجتمعا وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الإنفراد، فعند الإجتماع يصح أن يحاول أحدهما التحريك، والثاني التسكين

– فإما أن يحصل المرادان، وهو محال.

– وإما أن يمتنعا وهو – أيضاً – محال؛ لأنه يكون كل واحد منهما عاجزاً، وأيضاً المانع من كل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الآخر، والمعلول لا يحصل لا مع علته، فلو امتنع المرادان لحصلا؛ وذلك محال، وأما أن يمتنع أحدهما دون الثاني وذلك – أيضاً – محال؛ لأن الممنوع يكون عاجزاً والعاجز لا يكون إلها، ولأنه لما كان كل واحد منهما مستقلاً بالإيجاد لم يكن عجز أحدهما أولى من عجز الآخر. فثبت أن القول بوجود إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة، فكان القول به باطلا..."[٢].

ومهما يكن، فإنه يعرض أمام هذا الدليل ذلك السؤال المشهور وهو: أنه يجوز أن يتفق الإلهان على مراد واحد؛ فلا يصبح هناك اختلاف ولا تمانع.

وقد تنبه عبد القاهر البغدادي إلى هذا الاعتراض؛ فطرحه على شكل سؤال، ثم أجاب عنه.

قال:

"... فإن قيل: فما أنكرتم أن لا يختلفا في المراد؟.

– قيل: إذا كانا مختارين، ولم يكن أحدهما مكرها على موافقة صاحبه في مراده، أمكن الخلاف بينهما..."[٣].

وقد أدرك أكثر الأشاعرة نقطة الضعف في هذا الدليل – ولكن استهواهم المضي في الجدل فجذبهم إلى مكان بعيد.

---

(١) التمهيد، ص ٢٥.

(٢) معالم أصول الدين، ص ٧٤ – ٧٥.

(٣) أصول الدين، ص ٨٥.

وهنا يقدم الجويني هذا الاستدلال على التوحيد، ويضاعف من حوله الأقوال؛ ليثبت أن العجز والتمانع وارد سواء اتفق الإلهان، أم اختلفا.

يقول:

"... فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر؟.

- قلنا : هذه الدلالة تطرد على تقدير الإختلاف كما قررناه وهي مطردة - أيضاً - على تقدير الإتفاق؛ فإن إرادة: تحريك الجسم من أحدهما، مع إرادة الثاني: تسكينه ممكنة غير مستحيلة..."[1].

وقد عاد الجويني ليقرر مرة أخرى أن فكرة الإختلاف بين الإلهين غير منتفية؛ بل يجزم أنها متحققة ولابد، وكأن الجويني - بهذا التكرار - يوضح لنا أن العقبة الكؤود أمام هذا الدليل هي قضية اتفاق الإلهين على خلق العالم؛ فلابد - إذن - من استبعادها ليسلم لهم دليل التمانع الذي توصلوا به إلى أن خالق العالم واحد.

يقول:

"... فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع؟.

- قلنا: لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل، إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض.

ولو قدرنا انفراد الثاني: لم تمتنع إرادته، تسكينه ولا توجب ذات - لا اختصاص لها بأخرى - تغيير أحكام صفاتها؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الإجتماع ما يجوز عند تقدير الإنفراد..."[2].

ولما أغفل الأشاعرة توحيد الألوهية من مباحثهم الكلامية وصرفوا عنايتهم إلى توحيد الربوبية، وإثبات أن خالق العالم واحد - وجدناهم يفسرون آيات القرآن الكريم على ضوء هذا الفهم فظنوا أن قوله تعالى:

---

(١) الإرشاد، ص ٥٣، ٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١].

تدل على مجرد توحيد الربوبية، وحاولوا خطأ أن يستنبطوا منها[٢] دليل التمانع.

وأيضاً جانبهم الصواب في فهم هذه الآية عندما حصروا دلالة الآية في توحيد الربوبية، ولم يوفقوا إلى استنباط دلالة الآية على توحيد الألوهية.

قال أبوالحسن الأشعري:

"... صانع الأشياء واحد.

– فإن قال قائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد؟.

– قيل له: لأن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا، وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً.

– أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديماً. وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما. فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد، وقد قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣]. فهذا معنى إحتجاجنا آنفاً..."[٤].

وقال الباقلاني:

"... إن صانع العالم جلت قدرته واحد أحد؛ ....، ....، ... والدليل على أن صانع العالم على ما قررناه: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٥].

والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول، فإنا نرى الأمور تجري على نمط

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) يراجع: التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥٠ – ١٥٤.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٤) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٨٤.

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

واحد، في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك. ولو كانا اثنين أو أكثر فلابد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر، وقد بينه سبحانه وتعالى فقال: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[1] سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا.

وأيضاً: فلو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر فيريد أحدهما شيئاً ويريد الآخر ضده، فلا يخلو أن يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ولا يجوز أن يتم مرادهما لأن في إتمام مراد أحدهما عجز الآخر؛ لأنه تم ما لا يريد وفي ذلك تعجيز لكل واحد منهما، لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما، فقد ثبت عجزهما - أيضاً - ومن يكون عاجزاً فليس بالإله.

أو يتم مراد أحدهما دون الآخر.

فالذي تم مراده هو الإله، والذي لم يتم عاجز ليس بالإله، فلم يكن إلا إله واحد كما ذكرنا..."[2].

وقال الرازي:

"... قال المتكلمون القول بوجود إلهين يفضي إلى المحال، فوجب أن يكون القول بوجود إلهين محالا،

- إنما قلنا: إنه يفضي إلى المحال، لأنا لو فرضنا وجود إلهين فلابد وأن يكون كل واحد منهما قادراً على كل المقدورات ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادراً على تحريك زيد وتسكينه فلو فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإما:

أن يقع المرادان؛ وهو محال لاستحالة الجمع بين الضدين.

أو لا يقع واحد منهما وهو محال؛ لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر، فلا يمتنع مراد هذا إلا عند وجود مراد ذلك وبالعكس. فلو امتنعا معاً لوجدا معاً وذلك محال.

أو يقع مراد أحدهما دون الثاني، وذلك محال - أيضاً - لوجهين:

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٢) الإنصاف، ص ٣٣، ٣٤.

– (أحدهما): أنه لو كان كل واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر؛ بل لابد وأن يستويا في القدرة، وإذا استويا في القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع من مراد الثاني وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح.

(وثانيهما): أنه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر فالذي وقع مراده يكون قادراً، والذي لم يقع مراده يكون عاجزا؛ والعجز نقص وهو على ا لله محال..."[1].

وقال:

"... وهذه حجة تامة في مسألة التوحيد، فنقول: القول بوجود الإلهين يفضي إلى امتناع وقوع المقدور لواحد منهما، وإذا كان كذلك وجب أن لا يقع البته وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعاً.

أونقول: لو قدرنا إلهين، فإما أن يتفقا أو يختلفا فإن اتفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما فيلزم وقوعه بهما، وهو محال.

وإن اختلفا فإما أن يقع المرادان أو لا يقع واحد منهما أو يقع أحدهما دون الآخر؛ والكل محال، فثبت أن الفساد لازم على كل التقديرات.

– فإن قلت لم لا يجوز أن يتفقا على الشيء الواحد ولا يلزم الفساد؛ لأن الفساد إنما يلزم لو أراد كل واحد منهما أن يوجده هو، وهذا اختلاف أما إذا أراد كل واحد منهما أن يكون الموجد له أحدهما بعينه فهناك لا يلزم وقوع مخلوق بين خالقين.

– قلت: كونه موجداً له، إما أن يكون نفس القدرة والإرادة، أو نفس ذلك الأثر، أو أمراً ثالثاً.

فإن كان الأول لزم الإشتراك في القدرة والإرادة والإشتراك في الموجد. وإن كان الثاني فليس وقوع ذلك الأثر بقدرة أحدهما وإرادته أولى من وقوعه بقدرة الثاني؛ لأن لكل واحد منهما إرادة مستقلة بالتأثير.

وإن كان الثالث وهو أن يكون الموجد له أمراً ثالثاً فذلك الثالث إن كان قديماً

---

(١) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥٠ – ١٥١.

استحال كونه متعلق الإرادة. وإن كان حادثاً فهو نفس الأثر، ويصير هذا القسم هو القسم الثاني الذي ذكرناه..."[١].

وهكذا يستنبط الأشاعرة من هذه الآية دليل التمانع.

قال النسفي[٢]:

"... والمعنى لو كان يدبر أمر السماوات والأرض آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرها (لفسدتا): لخربتا لوجود التمانع، وقد قررناه في أصول الكلام..."[٣].

وقال المكلاتي[٤]:

"... ودلالة التمانع في الكتاب العزيز منصوصة على من يثبت خالقاً من دون ا لله تعالى.

قال ا لله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٥].

وعن هذا صار أبوالحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن أخص وصف الإلهية هو: القدرة على الإختراع فلا يشاركه فيه غيره.

والدليل على استحالة إلهية إثنين يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما يثبت للثاني نقول:-

---

(١) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥١.

(٢) هو: عبد ا لله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي، صاحب التصانيف في الفقه والأصول، له المستصفى في شرح المنظومة وله شرح النافع سماه بالمنافع، وله الكافي والوافي، وكنز الدقائق، والمنار في أصول الفقه، والعمدة في أصول الدين. توفي ليلة الجمعة في شهر ربيع الأول سنة إحدى وسبعمائة.

راجع: الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج ١، ص ٣٨٢.

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ج ٢، ص ٣٤٥ برقم ٢١٠٢.

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج ٢، ص ١٠٣٧.

(٤) هو: أبوالحجاج، يوسف بن محمد بن المعز الفاسي المكلاتي.

ولد سنة ٥٥٠هـ/ ١١٥٥م، وتوفي سنة ٦٢٦هـ/١٢٢١م. اعتنى بتقرير مذهب الأشاعرة والرد على الفلاسفة.

راجع: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج ٦، ص ٢٠٨ - ٢١٠.

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

– لو قدرنا الإلهين، فلا يخلو إما أن يتفقا، وإما أن يختلفا.

والاختلاف محال، والاتفاق محال، فتقرير إلهين محال..."[١].

هذا، وقد أدرك أكثر الأشاعرة نقطة الضعف في هذا الدليل فأغلبهم أجاب عنها، وحقاً كانت إجابتهم قوية تدفع الاعتراض الوارد عليه، وقليل منهم استهواه المضي في الجدل فجذبه إلى مكان بعيد!!.

ويؤيد ذلك أن سعد الدين التفتازاني من الأشاعرة (٧١٢ – ٧٩٣هـ) أورد على دليل التمانع ذلك الإعتراض المشهور، وهو أنه لو كان للعالم خالقان ثم اتفقا فإنه لا يحصل بينهما تمانع، وبالتالي ينهدم هذا الدليل الذي استدل به الأشاعرة والمعتزلة على أن خالق العالم واحد.

ولما توهم أن دليل التمانع يؤخذ من قوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٢] وقد حكم – مسبقاً – ببطلان هذا الدليل وعجز عن تقريره كما يجب، أخذ يقدح في دلالة الآية على التوحيد مدعياً أن دلالة الآية على التوحيد دلالة إقناعية على ماهو اللائق بالخطابيات وقد صور هذا الزعم الباطل بقوله:

"... لو كان فيهما آلهة إلا ا لله لفسدتا"

حجة إقناعية للمسترشد وإن لم تفد إفحاماً للجاحد، والملازمة بين تعدد الآلهة، وفساد السموات والأرض عادية. فإن العادة جارية بوجود التمانع، والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[٣]، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل: أي خروجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام..."[٤].

---

(١) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٩٧ – ١٩٨.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٤) شرح العقائد النسفية مع حاشية الكستلي، ص ٦٤، ٦٥.

وقد شنع عليه أصحابه الأشاعرة بسبب هذا القول وعدوه كفراً[١]؛ ذلك "... أنه تعييب لبراهين القرآن وهو كفر..."[٢].

---

(١) شرح جوهرة التوحيد، ص ٦١.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في منهج الاستدلال على التوحيد

المبحث الثالث

جوانب التأثير في منهج الإستدلال على التوحيد

لقد توهم المعتزلة وتابعهم الأشاعرة أن التوحيد المطلوب الذي جاءت به الرسل وأنزلت به الكتب هو مجرد إثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين؛ ولهذا صرفوا جل إهتمامهم إلى نفي الشركة في الربوبية. وهذا الخطأ نجده عند المعتزلة والأشاعرة على حد سواء. وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه النقطة، فصرفوا عنايتهم إلى تقرير الأدلة على أن خالق العالم واحد ظناً منهم أن هذا هو التوحيد المطلوب الذي جاءت به الرسل، وأنزلت به الكتب.

قال القاضي عبد الجبار:

"... لو كان مع ا لله قديم آخر لكان مثلاً له، فكان يجب أن يكون قادراً كهو، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما..."[١].

وقال:

"... فإن قالوا: فبيّنوا أن ا لله – تعالى – واحد، لا كما قالته الثنوية في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث.

– قيل لهم: لو كان مع ا لله – تعالى – ثان لم يخل من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصح؛ لأنه يجب إذا كان قديماً أن يكون مثلاً له..."[٢].

وقد تأثر الأشاعرة بذلك فتوهموا أن التوحيد المطلوب هو إثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين؛ فصرفوا عنايتهم وجل أبحاثهم إلى نفي الشركة في الربوبية.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... لو كان للعالم صانعان قديمان، لوجب أن يكونا حيّين قادرين عالمين مختارين؛

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٢.

(٢) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

لأن من لم يكن بهذه الصفة، لم يكن صانعاً..."[١].

وقال الباقلاني:

"... وليس يجوز أن يكون صانع العالم إثنين، ولا أكثر من ذلك؛ والدليل على ذلك أن الإثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر..."[٢].

استدل المعتزلة على إثبات التوحيد بدليل التمانع.

قال القاضي عبد الجبار:

"... والأحسم للشغب هو أن نحرر دلالة التمانع تحريراً آخر، فنقول: لو كان مع ا لله – تعالى – قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو إما أن يكون مقدورهما واحدا، أو يكون مقدورهما متغايرا؛ لايجوز أن يكون مقدورهما واحدًا؛ لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغايراً، وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما ،...، ...، ... .

فإن قيل: قد بنيتم صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة، وهما لا يختلفان في ذلك؛ لأن الإرادة الموجودة لا في محل كما توجب الصفة لهذا، توجب الصفة لذاك؛ إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

– قلنا: إن من حكم كل حيين صحة اختلافهما في الإرادة سواء كانا مريدين بإرادة موجودة لا في محل، أو لم يكونا كذلك. وإثبات الثاني يقتضي فساد هذا الأصل فيجب فساده ...، .....، ... .

وبعد، فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر، وهذا يصح في مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، ..."[٣].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة، فاقتبسوا منهجهم في الاستدلال على التوحيد، أو بعبارة أدق على أن خالق العالم واحد. وقد استدل الأشاعرة بدليل التمانع كما استدل

---

(١) أصول الدين، ص ٨٥؛ ثم راجع التفسير الكبير، للرازي، ج ٢٢، ص ١٥١.

(٢) التمهيد، ص ٢٥؛ ثم راجع: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٩٧ – ١٩٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٢ – ٢٨٣.

به المعتزلة من قبل.

قال الباقلاني:

"... وليس يجوز أن يكون صانع العالم إثنين، ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الإثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر.

فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، لوجب أن يلحقهما العجز أو واحد منهما. لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما فوجب أن لا يتما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز؛ والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً..."[1].

وعندما توهم المعتزلة أن التوحيد المطلوب هو مجرد إثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين، أخذوا يشرحون الآيات الواردة في التوحيد على ضوء هذا الفهم المجانب للصواب؛ فكانت النتيجة أنهم أخطأوا في تحديد نوع التوحيد الذي دل عليه قوله تعالى:-

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]؛ حيث زعموا أن الآية تنفي الشركة في توحيد الربوبية والحق خلاف ما ذهبوا إليه؛ لأن هذه الآية تقرر توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية.

وبناء على هذا الفهم الخاطئ لمدلول الآية فقد تكلف المعتزلة استنباط دليل التمانع من هذه الآية؛ رغم أن الآية لا تدل على دليل التمانع ولا ترشد إليه، وليس فيها تمانع أصلاً؛ لأن المحالات التي أفضى إليها دليل التمانع غير المحال الذي أفضي إليه الدليل المذكور في الآية.

لكن المعتزلة تعسفوا في استنباط دليل التمانع من هذه الآية.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فإن قالوا: فبينوا أن الله – تعالى – واحد لا كما قالته الثنوية في إثبات

---

(١) التمهيد، ص ٢٥؛ ثم راجع: معالم أصول الدين، ص ٧٤ – ٧٥؛ ثم تفسير الرازي، ج٢٢، ص١٥١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث.

– قيل لهم: لو كان مع الله – تعالى – ثان لم يخل من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصح؛ لأنه يجب إذا كان قديماً أن يكون مثلاً له، فإذا كان قادراً لذاته فكذلك الثاني لو كان معه، وهذا يبطل القول بأن معه ثانياً عاجزاً، أو يكون قادراً، ولو كان كذلك لوجب إذا أراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته أن يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر، وهذا يوجب إما أن لا يوجد مرادهما جميعاً، وفي ذلك إيجاب ضعفهما، أو أن يوجد مراد أحدهما، دون الآخر، وذلك يدل على ضعفه وعلى أنه ليس بقديم مع الله، فإذا لم يجب أن يكون – تعالى – إلا واحداً، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]؛ لأنه لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد، ويريد الآخر ضد ذلك، فيقع الفساد ويزول الصلاح..."[2].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه النقطة، فأخذوا يستنبطون دليل التمانع من تلك الآية وتابعوا المعتزلة على هذا الخطأ في فهم مدلول تلك الآية.

قال أبوالحسن الأشعري:

"... صانع الأشياء واحد.

– فإن قال قائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد؟.

– قيل له: لأن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانا، وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً؛ أو لا يتم مرادهما؛ أو يتم مراد أحدهما دون الآخر.

ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٩.

ثم راجع: الكشاف، ج ٣، ص ٧.

وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديماً، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد.

قال تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١] فهذا معنى احتجاجنا آنفاً..."[٢].

وقال النسفي:

"... والمعنى لو كان يدبر أمر السماوات والأرض آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرها (لفسدتا): لخربتا لوجود التمانع، وقد قررناه في أصول الكلام..."[٣].

وهكذا زعم المعتزلة والأشاعرة – على حد سواء – أن قوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٤] تدل على مجرد توحيد الربوبية، وأن خالق العالم واحد. وقد حصروا دلالة الآية في هذا النوع من التوحيد، وزعموا أنها إنما تدل على نفي الشركة في الربوبية، وأنها تنفي أن يكون للعالم خالقان.

ويتضاعف خطأ المعتزلة والأشاعرة عندما يحاولون استنباط دليل التمانع منها. وهنا يظهر تعسف المتكلمين وتمحلهم؛ لأن هذه الآية ليس فيها تمانع أصلا؛ لأن المحال الذي أفضت إليه الآية، غير المحالات التي يفضي إليها دليل التمانع فضلاً عن أن الآية واردة لتقرير توحيد الألوهية.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٨٤.
ثم راجع: الانصاف، ص ٣٣ – ٣٤.
لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٩٧ – ١٩٨.

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج ٢، ص ١٠٣٧.

(٤) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

المبحث الرابع

نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد، وتقرير الأدلة على إثباته

المبحث الرابع
نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد وتقرير الأدلة على إثباته

لقد أكد أهل السنة والجماعة على أن القرآن الكريم قد بين التوحيد بياناً شافياً، وقرر دلائله بأنواع الطرق، وأكملها، وأورد البراهين الشرعية اليقينية التي تقود العقول إلى الإقرار بأن الله رب كل شيء وأنه الإله الذي يستحق أن يفرد وحده بالعبادة.

وقد أكد أهل السنة والجماعة على أن مجرد الإقرار بتوحيد الربوبية ليس هو التوحيد المطلوب، ومجرد الإعتراف بأن الله هو الخالق ليس هو الغاية في التوحيد، كما أن مجرد الإعتراف بأن الله هو الخالق لا ينفع صاحبه، ولا ينفي عنه تبعة الشرك؛ لأن المشركين كانوا مقرين بأن الله هو الذي خلقهم، وخلق السموات والأرض، ومع ذلك قد سماهم الله مشركين؛ فلابد من الإتيان بتوحيد العبادة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... وإنما التوحيد الذي أمر الله به العباد هو توحيد الألوهية، المتضمن توحيد الربوبية: بأن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً فيكون الدين كله لله، ولا يخاف إلا الله، ولا يدعو إلا الله، ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء؛ فيحبون الله بأكمل محبة، ويذلون أكمل ذل، ولا يعدلون به، ولا يجعلون له أنداداً، ولا يتخذون من دونه أولياء، ولا شفعاء كما قد بين القرآن هذا التوحيد في غير موضع..."[١].

ويلفت ابن تيمية النظر إلى خطأ المتكلمين في تحديد حقيقة التوحيد الذي دل عليه القرآن الكريم، مبيناً أن المعتزلة والأشعرية قد قصروا في توحيد الأسماء والصفات، وقصروا في التوحيد فظنوا أن كمال التوحيد، هو توحيد الربوبية، ولم يصعدوا إلى توحيد الإلهية الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب[٢].

ويذكر ابن تيمية أن المعتزلة والأشعرية بسبب طرقهم الكلامية واصطلاحاتهم البدعية التي لبسوا فيها الحق بالباطل أخطأوا في فهم معنى التوحيد فهماً صحيحاً، فهم

---

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣.

يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم: ما لا صفة له ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يرى[١].

كذلك أدخلوا في مسمى التوحيد - الذي اصطلحوا عليه - نفي الصفات مطلقاً، أو بعضها فإنهم إذا قالوا: لا قسيم له، ولا جزء له، ولا شبيه له فهذا اللفظ وإن كان يراد به معنى صحيح وهو أن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ولا يفسد، ولا يستحيل، بل هو أحد صمد لم يلد ولم يولد - إلا أن المتكلمين لا يريدون بهذا الإصطلاح هذا المعنى؛ وإنما يريدون به نفي علوه على خلقه، واستوائه على عرشه، ونفي ما ينفونه من صفاته؛ ويزعمون أن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركباً منقسماً[٢].

ويذكر ابن تيمية أن المعتزلة أدرجت في مسمى توحيدها المزعوم: القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية[٣].

ويمضي ابن تيمية في نقده للمتكلمين مبيناً: أنهم أدرجوا في مسمى التوحيد ما ليس منه؛ وذلك حينما نفوا الصفات وفي الوقت نفسه أخرجوا من مسمى التوحيد: توحيد الألوهية الذي يعد بالنسبة لسائر أنواع التوحيد كالرأس من الجسد!! وهذا يخالف ما جاء به الشرع.

يقول ابن تيمية:

"... التوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن شيئاً من هذا النفي وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده بأن يشهد أن لا إله إلا هو، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلاّ لَهُ، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات ..."[٤].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٢٤.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٨.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤؛ ثم يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٩٩.

ولا يقتصر معنى التوحيد الذي جاء بـه القرآن والسنة على مجرد الإقرار بأن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين؛ ولا شك أن من توهم هذا فقد جهل مقصد الشرع، وقصر عن تحقيق التوحيد المطلوب، وقد وقع المعتزلة والأشاعرة في هذا الخطأ.

قال ابن تيمية:

"... فإنهم قصّروا عن معرفة الأدلة العقلية التي ذكرها ا لله في كتابه فعدلوا عنها إلى طرق أخرى مبتدعة فيها من الباطل ما لأجله خرجوا عن بعض الحق المشترك بينهم وبين غيرهم، ودخلوا في بعض الباطل المبتدع، وأخرجوا من التوحيد ماهو منه كتوحيد الإلهية، وإثبات حقائق أسماء ا لله وصفاته، ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية، وهو الإقرار بأن ا لله خالق كل شيء، وهذا التوحيد كان يقرُّ به المشركون: الذين قال ا لله عنهم: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1] ....، ....، ...

وقال عنهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[2]..."[3].

ومن هنا يصل ابن تيمية إلى أن المشركين لم ينازعوا في هذا التوحيد الذي تعب في تقريره المتكلمون وظنوا أن الغاية من التوحيد هي إثبات أن خالق العالم واحد، والاستدلال بدليل التمانع على أن العالم لم يصدر عن خالقين[4].

ويذكر ابن تيمية أن القرآن قد بين أن شرك العرب كان في التوحيد الذي أغفله المتكلمون في مباحثهم الكلامية؛ وهو توحيد الألوهية؛ وذلك باتخاذ الأصنام والأشجار، والأنداد بمثابة وسائط وشفعاء يدعونهم ويتقربون بهم إلى خالق السموات والأرض[5]. وقد أخبر ا لله عن ذلك بقوله ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[6].

ويؤكد ابن تيمية أن التوحيد الواجب لا يقتصر على مجرد نفي الشركة في الربوبية، والإقرار بأن ا لله هو الخالق؛ بل الواجب إثبات الأمرين: أنه – سبحانه – رب

---

(١) سورة لقمان، الآية ٢٥.

(٢) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

(٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٢.

(٤) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص ٣٤٤، ٣٤٦.

(٥) يراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٢.

(٦) سورة الزمر، الآية ٣.

كل شيء وإله كل شيء ولا يجوز أن يكون مرادا لذاته إلا ا لله – تعالى، كما لا يكون موجوداً بذاته إلا ا لله تعالى[١].

قال ابن تيمية:

"... وأفضل الكلام قول: لا إله الا ا لله.

والإله هو الذي يستحق أن تألهه القلوب بالحب، والتعظيم، والإجلال، والإكرام، والخوف، والرجاء، فهو بمعنى: المألوه، وهو المعبود الذي يستحق أن يكون كذلك.

ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية، وهو التصديق بأن ا لله وحده خالق الأشياء اعتقدوا أن الإله بمعنى الآلة: اسم فاعل، وأن الإلهية هي القدرة على الإختراع. ....، ....، ....، وأن هؤلاء غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد، وفي الطرق التي بينها القرآن فظنوا أن مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد، ومنهم من ضم إلى ذلك نفي الصفات، أو بعضها: فيجعل نفي ذلك داخلاً في مسمى التوحيد، وإدخال هذا في مسمى التوحيد ضلال عظيم..."[٢].

ويمكن أن يتركز نقد المتكلمين في الأمور التالية:

– **أولا**: تقرير دليل التمانع – الذي استدل به المتكلمون على أن خالق العالم واحد – أفضل مما قرروه.

– **ثانياً**: إن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣] لا تدل على دليل التمانع، ولا ترشد إليه، كما توهم المتكلمون.

– **ثالثاً**: أن القرآن الكريم قرر دلائل التوحيد، وأحكم براهينه تقريراً بليغاً يؤدي إلى اليقين.

وسوف أتكلم عن كل أمر منها:

– **أولاً**: تقرير دليل التمانع – الذي استدل به المتكلمون على أن خالق العالم

---

(١) راجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٧.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

واحد – أفضل مما قرروه.

قال تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

لقد استنبط ابن تيمية – رحمه الله – من هذه الآية دليل التمانع، وأيده، وقرر أنه دليل عقلي صحيح لإثبات أن خالق العالم واحد، وأنه لم يصدر عن خالقين، وأن اعتراضات بعض الناس على هذا الدليل غير قادحة فيه؛ ((... بل هو برهان صحيح عقلي ...))[2].

ولكن بعض المتكلمين لم يهتد إلى معرفة توجيه هذا الدليل، وتقريره كما يجب[3].

وقد قرر ابن تيمية دليل التمانع تقريراً أكمل من تقرير المتكلمين.

فبدأ بتصوير دليل التمانع كما هو عند المتكلمين حيث قالوا:

"... إذا قدر ربان متماثلان، فإنه يجوز اختلافهما فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر، وحينئذ:

– إما أن يحصل مراد أحدهما.

– أوكلاهما.

– أو لا يحصل مراد واحد منهما.

والأقسام الثلاثة باطلة، فيلزم انتفاء الملزوم.

أما الأول: فلأنه لو وجد مرادهما، لـلزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء الواحد حياً ميتاً متحركاً ساكناً قادراً عاجزاً: إذا أراد أحدهما أحد الضدين وأراد الآخر الضد الآخر.

وأما الثاني: فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما، لزم عجز كل منهما وذلك يناقض الربوبية. ....،....، ...

---

(١) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٤.

(٣) راجع: منهاج السنة، ج٢، ٦٨.

وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، كان النافذ مراده هـو الـرب القـادر والآخـر عاجزاً ليس برب، فلا يكونان متماثلين"[١].

ويذكر ابن تيمية أنه قد ورد على هذا الدليل "... سؤال مشهور وهـو أنـه يجوز أن تتفق الإرادتان فلا يفضي إلى الاختلاف..."[٢].

وقد علمنا – مما سبق – أن كثيراً من المتكلمين بنـوا دليـل التمـانع علـى أسـاس فكرة الاختلاف بين الإلهين واعتـبروا اتفاقهمـا نقطـة ضعـف في الدليـل؛ ولكننـا نجـد أن الإمام ابن تيمية يقرر دليل التمانع أبلغ مما قرره المتكلمون؛ حيث يثبت أن التمـانع وارد بين الإلهين في حال الاختلاف وحال الإتفاق؛ بل هو في حال الإتفاق أبلغ.

وهنا يقرر ابن تيميـة أن اتفاقهمـا في الإرادة يسـتلزم عجـز كـل منهمـا كمـا أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما.

قال رحمه الله:

"... فرض اثنين يقتضي عجز كل منهما. فإذا قيـل: إن أحدهمـا لايمكنـه مخالفـة الآخر كان ذلك أظهر في عجزه..."[٣].

ويوضح ابن تيمية الدليل على أن اتفاق الخالقين في الإرادة أبلغ في الدلالـة علـى عجز كل واحد منهما وأعظم في نفي قدرة كل واحد منهما بقوله:

"... فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، لـزم أن لا يكون واحد منهما قادراً، إلا إذا جعله الآخر قادراً، ولزم أن لا يقـدر أحدهمـا إلا إذا لم يقدر الآخر.

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحدٌ منهما قـادراً، فإنـه إذا لم يمكنـه أن يريـد ويفعل، إلا ما يريده الآخر ويفعله والآخر كذلك، وليس فوقهمـا أحـد يجعلهمـا قـادرين مريدين، لم يكن هذا قادراً مريداً حتى يكون الآخر قادراً مريداً.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٥.

(٢) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٦.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٦٦.

وحينئذ فإن كان كل منهما جعل الآخر قادراً مريداً كان هذا دوراً في العلل والفاعلين، وهو ممتنع في صريح العقل.

فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر..."[1].

فإن قيل: إن كل واحد منهما قادر مريد، وأنه مستقل بقدرته وإرادته عن الآخر، من غير أن يستفيد أحدهما قدرته وإرادته من الآخر، فحينئذ يقع الاختلاف بينهما، وإذا اختلفا لزم أن لا يفعل واحد منهما شيئاً، ولزم عجزهما، ولزم كون كل واحد منهما مانعاً ممنوعاً[2]؛ لأنه إذا فرض أن هذا لا يمكنه أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، لزم عجز كل واحد منهما؛ بل هذا – أيضاً – ممتنع لنفسه كما أنه إذا كان هذا لا يقدر حتى يقدر هذا كان ذلك ممتنعاً لذاته، فإذا كان هذا لا يكون ممتنعاً من الفعل إلا بتمكين الآخر، فهو بمنزلة أن يقال: لا يكون قادراً إلا بإقدار الآخر – وأيضاً – فإنه في هذا التقدير يكون المانع لكل منهما من الإنفراد هو الآخر فيكون كل منهما مانعاً ممنوعاً[3].

وينتهي ابن تيمية – من هذا كله – إلى تقرير النتيجة التالية وهي:

"... امتناع ربين سواء فرضا متفقين أو مختلفين.

وأما إذا فرضنا مستقلين، وفرض كل منهما مستقلاً بخلق العالم، فهذا أظهر امتناعاً؛ لأن استقلال أحدهما يمنع أن يكون له فيه شريك، فكيف إذا كان الآخر مستقلاً به؛ فتقدير استقلال كل منهما يقتضي أن يكون كل واحد منهما فعل العالم كله، وأن لا يكون واحد منهما فعل منه شيئاً؛ فيلزم اجتماع النقيضين مرتين ولهذا امتنع أن يكون مؤثران تامان مستقلان يجتمعان على أثر واحد: فإن مثال ذلك أن نقول: هذا خاط الثوب وحده، وذاك خاط هذا الثوب بعينه وحده ....، ....، ... وهذا كله مما يعرف امتناعه ببديهة العقل بعد تصوره ولكن بعض الناس لا يتصور هذا تصوراً جيداً؛ بل يسبق إلى ذهنه المشتركان من الناس في فعل من الأفعال، والمشتركان لا يفعل أحدهما جميع ذلك الفعل ولا كانت قدرته حاصلة بالإشتراك؛ بل بالإشتراك زادت قدرته وكان

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٦، ٣٥٧ "بتصرف".

(٢) يراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٧.

(٣) يراجع: المصدر السابق، ج ٢، ص٦٦.

لكل منهما حال الإنفراد أن يفعل شيئاً من الأشياء ويريد خلاف ما يريد الآخر، وإذا أراد خلافه فإن تقاومت قدرتهما تمانعا فلم يفعلا شيئا.

وإن قوي أحدهما، قهر الآخر..."[1].

ومن الوجوه التي دفع بها ابن تيمية اعتراض من يقول:

"فلعلهما يتعاونان ويفعلان في إيجاد العالم على وجه الإشتراك والمساعدة أنه بين أنه لابد أن يكون لكل واحد منهما قدرة حال الإنفراد ثم تكتمل هذه القدرة وتزيد حال الاجتماع[2]؛ وهذا نقص في حق كل واحد منهما ينافي الإلهية[3].

ومن الوجوه التي أبطل بها ابن تيمية تقدير التعاون أنه بين "أن كلاً منهما إن لم يكن قادراً على الاستقلال، كان عاجزاً؛ وإن كان قادراً عليه – وهو لا يمكنه مع معاونة الآخر – كان ممنوعاً من مقدوره وهو مثل العجز وأشد.

وكذلك إن لم يكن قادراً على خلاف مراد الآخر كان عاجزا، وإن كان قادراً ولم يفعل إلا ما يوافق الآخر فإن كان الفعل الآخر ممكناً لا مانع له من غيره أمكن تقديره، ويعود دليل التمانع، وإن لم يكن ممكناً، لزم تعجيزه، ومنعه بغيره ..."[4].

ومنها أن المشتركين في المفعول لابد – في وقت الفعل – أن يتميز فعل كل واحد منهما عن الآخر لا يكون الشيء الواحد بعينه مشتركاً فيه بحيث يكون هذا فعله، والآخر فعله؛ فإن هذا ممتنع؛ لأنه لو كان ربان لكان مخلوق كل منهما مميزاً عن خلق الآخر كما قال تعالى: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[5].

فذكر – سبحانه – وجوب امتياز المفعولين، ووجوب قهر أحدهما للآخر، وكلاهما ممتنع[6].

---

(١) منهاج السنة، ج٢، ص ٦٦.

(٢) يراجع: المصدر السابق، ج٢، ص ٦٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٦٩.

(٤) نفس المصدر والجزء والصفحة.

(٥) سورة المؤمنين، آية ٩١.

(٦) انظر: منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٨.

ثانياً: إن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] لاتدل على دليل التمانع – كما توهم المتكلمون – ولا ترشد إليه.

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – أن هذه الآية لا تدل على دليل التمانع – كما ظن المتكلمون – ولا ترشد إليه؛ بل تقرر توحيد الألوهية، بمعنى أنها تبين فساد السموات والأرض، ومن فيهن مع وجود شريك مع الله فيهما.

وتوضح استحالة تحقق النظام، واستقامة أمر العالم، وصلاح الخلق، مع حصول الشرك، والإنحراف على عبادة الله – تعالى –.

وتقرر الآية فساد العالم من جراء تعدد الآلهة[2].

وقد أدرك ابن رشد خطأ المتكلمين في استنباط دليل التمانع من هذه الآية؛ لأن الآية ليس فيها تمانع أصلاً، ولا يفهم دليل التمانع منها.

قال:

"... وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية، أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية.

وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليل التمانع هو أكثر من محال واحد؛ إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام؛ وليس في الآية تقسيم ..."[3].

– ثالثاً: أن القرآن الكريم قرر دلائل التوحيد، وأحكم براهينه تقريراً بليغاً يؤدي إلى اليقين. القرآن الكريم بين توحيد الله في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.

ولا ريب أن أدلة الكتاب الحكيم تعد – بحق – براهين عقلية يقينية، فهي أدلة عقلية ونقلية في آن واحد[4].

ومن أهم الآيات الدالة على التوحيد ثلاث آيات:

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٢ – ٣٧٣.

(٣) مناهج الأدلة، ص ١٥٨.

(٤) راجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٨.

- الأولى:

قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(١).

- الثانية:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(٢).

- الثالثة:

قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾(٣).

وسأوضح وجه الإستدلال من كل آية:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فهي دليل على توحيد الربوبية والألوهية(٤).

وقد اشتملت على برهانين يقينيين على امتناع أن يكون للعالم خالقان، وأيضاً استحالة أن يكون معه إله آخر، فهي كما تدل على نفي الشركة في الربوبية، تدل على نفي الشركة في الألوهية(٥).

ويقرر ابن تيمية أن دلالة هذه الآية لا تقتصر على تقرير توحيد الربوبية فحسب؛ بل تقرر - أيضاً - توحيد الألوهية فالآية تنفي الشركة في الألوهية كما تنفيها في الربوبية، وهذه الطريقة هي التي جاء بها الرسل؛ فقد "... دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية(٦) وذلك متضمن لتوحيد الربوبية. كما قال كل منهم لقومه ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ

---

(١) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٤) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٥٤؛ ص ٣٦٦؛ ص ٣٦٧؛ ص ٣٦٩؛ ثم يراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص ٣٥٤.

(٦) المصدر السابق، ج ٩، ص ٣٤٤.

مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾[1] وهذه الطريقة – أيضاً – هي طريقة القرآن فقد "... قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك، واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[2]، فهذه الآية ذكر الله فيها برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله إله آخر..."[3].

وقد وضح ابن تيمية أن هذه الآية تشتمل على لازمين:

* أحدهما: ذهاب كل إله بما خلق.

* الثاني: علو بعضهم على بعض.

وهذان اللازمان منتفيان، وانتفاؤهما يدل على انتفاء الملزوم، وهو ثبوت أن يكون مع الله إلهٌ آخر.

وبيان التلازم في القضية الأولى، وهي التي تنص على أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بما خلق – هو أن يقال: لو كان معه إله، لامتنع أن يكون مستقلاً بخلق العالم، وامتنع – أيضاً – أن يكون مشاركاً للآخر معاوناً له؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئاً، فلا يكون ربا، ولا إلهاً لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر، لزم عجزه حال الإنفراد، وامتنع أن يكون قادراً حال الإجتماع؛ فإن هذا لا يكون حتى يجعله الآخر قادرا، أو حتى يعينه الآخر، وذاك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً، وهو لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع إذا كان كل منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر في الفعل – أن يكون أحدهما قادراً؛ فامتنع أن يكون لكل واحد منهما حال الإنفراد وحال الإجتماع فعل.

وهنا يتعين أن يكون كل واحد منهما قادراً عند الإنفراد فلابد إذا فرض معه إله، أن يكون كل منهما قادراً عند إنفراده.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٩.

(٢) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٣) منهاج السنة، ج٢، ص ٦٨.

وإذا كان كذلك، ففعل أحدهما إن كان مستلزماً لفعل الآخر كان لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً، لزم أن لا يكون أحدهما قادراً على الإنفراد، وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون، وذلك ممتنع بالضرورة.

فلابد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا، ومفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا؛ فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته..."[1].

وينتهي ابن تيمية من هذا كله إلى تقرير النتيجة التالية:

وهي أنه لو كان مع ا لله إلهٌ آخر، للزم من ذلك: أن يذهب كل إله بما خلق؛ ولكن هذا اللازم ليس بواقع، فانتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع ا لله:

ومما يؤيد ذلك أن من تدبر كل مخلوق في هذا الكون يجد أنه مرتبط بغيره من أجزاء العالم، ويجد أنه مشتمل على نظام وإتقان وإحكام ليس هناك أبدع منه وهذا دليل على أن خالقه ومدبره، والمتصرف فيه رب واحد، وإله واحد لا رب للخلق غيره، ولا إله لهم سواه[2].

وهذا المعنى هو الذي دل عليه قوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[3].

وأما البرهان الثاني: ففي قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[4].

وبيان التلازم هو: أن ا لله – سبحانه – بين في كتابه العزيز أنه لو كان معه آلهة للزم من ذلك علو بعضهم على بعض، "... وذلك يمنع إلهية المغلوب؛ فإنه يمتنع أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله مع كونه فعل الأول.

---

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٦٨ – ٦٩.

(٢) يراجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٩.

(٣) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٤) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكنه الآخر وأقدره فإن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادراً فيمتنع أن يكون كل منهما قادراً على الاستقلال، ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعول واحد؛ فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعولاً واحداً لا بطريق استقلال أحدهما، ولا بطريق اشتراكهما فيه، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادرا.

وكذلك يمتنع أن يكونا متماثلين في القدرة، فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل لزم إمتناع الفعل وانتفاء القدرة من كل منهما.

وإن لم يمكنه ذلك، لزم أن لا يكون قادراً على ما يقدر عليه الآخر؛ إذ لو كان قادراً عليه، لأمكنه فعله، وذلك ممتنع.

وإذا لم يكن قادراً على مايقدر عليه الآخر، لم تكن قدرته مثل: قدرته فإن المثلين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر، ويقوم مقامه.

وإذا امتنع تماثل القدرتين، وجب كون أحدهما أقدر من الآخر، وحيئنذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف[1].

وهذا معنى قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.

ويرى ابن تيمية أن الواقع المحسوس يشهد بصحة ذلك ويؤيده، فالحوادث مشهودة، وقد "دلت على وجود القادر بنفسه، ويمتنع أن يكون في الوجود قادران على الاستقلال بالفعل بحيث يكون كل منهما مستقلاً بالفعل وحده فإنه إذا قدر ذلك، فحال ما يفعل أحدهما الفعل يمتنع أن يكون الآخر قادراً على ذلك الفعل بعينه، فاعلاً له وحده، فإنه إذا فعله أحدهما وحده، لم يكن له شريك، فضلاً عن أن يفعله غيره مستقلاً، فتبين أنه حال ما يكون الشيء مقدوراً لقادر مستقل، أو مفعولاً لفاعل مستقل لا يكون مقدوراً ولا مفعولاً لآخر مستقل.

فتبين أن ما يقدر عليه ويفعله القادر المستقل، يمتنع أن يقدر عليه غيره ويفعله غيره، بل يكون هذا عاجزاً عما يفعله هذا، ولا يكون هذا قادراً إلا إذا مكنه الآخر وجعله يفعله فلا يكون واحدٌ منهما قادراً حتى يجعله الآخر قادراً، فلا يكون واحدٌ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٦١.

منهما قادراً.

فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين، وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل وأنه لا يكفي وجود قادر غير مستقل، ولا يجوز وجود قادرين مستقلين، فعلم أن القادر على الخلق واحد، لا يجوز أن يكون إثنان قادرين على الخلق سواء اتفقا أو اختلفا وهو المطلوب.

وهذا أمر مستقر في فطر بني آدم وعقولهم، وإن تنوعت العبارات عنه، ....، ....، ... فإنهم يعلمون أنه لايجتمع ملكان متساويان في القدرة والملك إن لم يكن ملك هذا منفصلاً عن ملك هذا، وإلا إذا كان أحدهما يتصرف فيما يتصرف فيه الآخر، امتنع أن يكون كل منهما قادراً مالكاً لما يقدر عليه الآخر ويملكه[1]، ....، ...

وقال:

"ولهذا كان أحد الملكين غير قادر على أن يكون ملكاً مع ملك غيره؛ بل إنما يكون ملكاً مع انتفاء ملك غيره ..."[2].

وينتهي ابن تيمية من هذا كله إلى تقرير النتيجة التالية:

أنه لو قدر أن للعالم إلهين فلابد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فيجب أن يكون الأقدر هو الإله العالي الغالب وما سواه مقهور مغلوب.

فلو كان ثم آلهة لوجب أن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر، وحينئذ فلابد أن يعلو بعضهم على بعض، فيستقل العالي وحده بالفعل ويكون هو الإله المعبود وما سواه عبداً مملوكاً له.

قال:

"... لو قدر إلهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئاً، لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، فلابد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة. فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض، ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده؛ فإن الثاني المقهور إن كان محتاجاً في فعله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦٦.

إلى إعانة الأول كان عاجزاً بدون الإعانة وكانت قدرته من غيره، وما كان هكذا لم يكن إلها بنفسه والله تعالى لم يجعل إلها من مخلوقاته فامتنع أن يكون المقهور إلهاً"[١].

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٢].

يبين ابن تيمية أن هذه الآية دليل على توحيد الألوهية وإفراد المعبود الحق بالعبادة، فهي تقرر أنه لو كان في السموات والأرض معبودات لفسد نظام هذا الكون، فلو لم يكن هو المعبود لفسد نظام العالم؛ لأن فساد الخلق وشقاءهم إنما يكون بالإنحراف عن عبادة الله، والميل إلى الشرك، واتخاذ معبودات فاسدة تعبد من دون الله.

قال رحمه الله:

"... فعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا.

وهذه الآية فيها بيان (لا إله إلا الله) وأنه لو كان فيهما آلهة غيره لفسدتا..."[٣].

وبيان ذلك أنه لو لم تكن إرادات العباد موجهة نحو عبادة الله وابتغاء مرضاته – لفسد العالم، والفساد هو ضد الصلاح ففساد العباد والبلاد ينشأ من جراء الشرك بالله، وصلاحهم إنما يكون بعبادة الله، وتطبيق منهجه في جميع شؤونهم والإلتزام بشرعه في كافة نواحي الحياة.

قال ابن تيمية:

"... وجماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم، والفساد بالعكس، فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته وفساده بالعكس.

والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم الذي تنتهي إليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات.

---

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٣) منهاج السنة، ج٢، ص ٧٣.

ولهذا كان كل عمل يعمل لغير ا لله لا ينفع صاحبه بل قد يضره..."[١].

ويبين ابن تيمية أن عبادة ا لله هي الغاية التي خلق ا لله الخلق من أجلها.

قال تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢] وهي الغاية التي فيها صلاحهم وكل إنسان له إرادة تحركه وهدف يسعى لتحقيقه وغاية ينشدها، فيجب أن يكون قصد الإنسان الأول بسلوكه كله هو ا لله – سبحانه – وذلك بعبادته والعمل على مرضاته، "... فصلاح النفوس وسعادتها وكمالها في: ذلك وهكذا العالم العلوي – أيضاً –"[٣].

ويرى ابن تيمية أنه ليس في الدنيا شيء يستأهل "... أن يكون هو المحبوب لذاته المراد لذاته المطلوب لذاته، المعبود لذاته – إلا ا لله كما أنه ليس ما هو – بنفسه مبدع خالق إلا ا لله: فكما أنه لا رب غيره فلا إله إلا هو..."[٤].

ويرى ابن تيمية أن ا لله – سبحانه – قد فطر[٥] عباده على حب عبادته: كما أنه فطرهم على حب الأغذية التي تصلح أجسادهم، فإذا تناولوا غيرها أفسدتهم.

وكذلك الخلق إذا انحرفوا عن عبادة ا لله إلى عبادة غيره، يظهر – حينئذ – الفساد في البر[٦] والبحر، وكمال النفوس وصلاحها، وانتفاعها يتحقق حينما تكون الغاية المطلوبة هي عبادة ا لله، ولا يمكن أن تصلح على عبادة غير ا لله[٧].

"... والمقصود أن في هذه الآية بيان إمتناع الألوهية من جهة الفساد الناشيء عن عبادة ما سوى ا لله – تعالى – لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٢، ٣٧٣.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٩، ص ٣٧٤.

(٥) ويذكر ابن تيمية أن هذه الفطرة قد تمرض فيحصل لها نوع فساد بحيث يفسد إدراكها: كما يفسد إحساس المريض حين يجد الحلو مرا.
يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص ٣٧٥.

(٦) يراجع: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٧٤، ٣٧٥.

(٧) يراجع: المصدر نفسه، ج٩، ص ٣٧٤.

أفعالهم، ونهاية حركاتهم وما سوى ا لله لا يصلح فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة فإنه – سبحانه – هو: المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته، ...، ...، ...، ولهذا قال ا لله تعالى في فاتحة الكتاب: إياك نعبد، وإياك نستعين....، .....، ....

فالمعبود هو المقصود المطلوب المحبوب لذاته، وهو الغاية والمعنى وهو البارئ المبدع الخالق، ومنه ابتداء كل شيء والغايات تحصل بالبدايات بطلب الغايات فالإلهية هي: الغاية وبها تتعلق حكمته وهو الذي يستحق لذاته أن يعبد ويحب ويحمد ويمجد وهو سبحانه يحمد نفسه ويثني على نفسه ويمجد نفسه ولا أحد أحق بذلك منه..."[1].

الآية الثالثة:

قول ا لله تعالى:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[2].

لقد ذكر ابن تيمية أن هذه الآية تبين أن ما يدعى من دونه من الملائكة والأنبياء وغيرهم يبتغى به الوسيلة إلى ا لله والتقرب إليه، وذلك لأنه هو الإله المعبود الحق الذي كل ما سواه مفتقر إليه من جهة أنه ربه ليس شيء إلا منه ومن جهته وإن إلهه لا ينتهي لإرادته دونه فلو لم يكن هو المعبود لفسد العالم..."[3].

ويرى ابن تيمية أن هذه الآية دليل على التوحيد الإسلامي الذي هو مدلول كلمة الإخلاص (لا إله إلا ا لله) ويستنبط منها الدليل على توحيد الربوبية والألوهية معاً.

ويبين ابن تيمية أنه لايجوز التفريق بين الربوبية والألوهية، بل يجب الإقرار بهما جميعاً، فيجب على العبد أن يعبد ا لله لأنه الخالق المدبر للكون بأسره، ولأنه الإله المعبود المحبوب لذاته الذي تأله القلوب وتحبه، وتفزع إليه.

قال رحمه ا لله:

"... والواجب إثبات الأمرين أنه – سبحانه – رب كل شيء، وإله كل شيء

---

(١) منهاج السنة، ج٢، ص ٧٣، ٧٤.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

فإذا كانت الحركات الإرادية لا تقام إلا بمراد لذاته وبذلك يقصد فلا يجوز أن يكون مراداً لذاته إلا ا لله تعالى، كما لا يكون موجوداً بذاته إلا ا لله تعالى..."[١].

ويقرر ابن تيمية أن ا لله رب كل شيء ومليكه وأنه الخالق الغني عمن سواه، وكل ما في الكون من الموجودات مفتقر إليه سبحانه فكل المعبودات الباطلة التي تعبد من دون ا لله محتاجة إلى ا لله من جهة أنه ربها ومبدعها وخالقها فهو المعبود الحق، وما سواه فعبادته باطلة فيجب أن يكون هو المعبود وحده وأن يكون قصد العباد موجها نحو مرضاته، وإرادتهم تنتهي إليه؛ لأن كل ما في الكون يتقرب إلى ا لله ويرجوه ويتوسل إليه، لأنه المالك المتصرف. بيده الحكم والأمر، وجلب النفع، ودفع الضُّرِّ وكل من سواه فلا يملك ذلك، بل إن تلك المعبودات الباطلة تتخذ الوسائل التي تقر بها إلى ا لله زلفى، وهم بين رجاء كبير في رحمة ا لله وهلع شديد من عقابه[٢].

قال تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا أُوْلَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمْ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾[٣].

وإذا كانت المعبودات تطلب الوسيلة والتقرب إليه فهي فقيرة محتاجة إلى ا لله، ومن ثم فهي عاجزة، والعاجز لا يكون رباً، ولا خالقاً، ولا قادراً على الإيجاد ويلزم من عجزه عن صفات الربوبية عدم استحقاقه للعبادة، لأنه إذا كان ما سوى ا لله من المعبودات والموجودات تستحيل عليها أفعال الربوبية لفقرها وحاجتها وضعفها، فبديهي أن تنتفي عنها أحقية الألوهية والعبادة.

يقول ابن تيمية:

"... فإن مالا يفعل شيئاً لا يصلح أن يكون ربا يعبد، ولم يأمر ا لله أن يعبد؛ ولهذا يبين ا لله امتناع الإلهية لغيره تارة ببيان أنه ليس بخالق، وتارة بأنه لم يأمرنا بذلك لقوله تعالى:

---

(١) منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٣، ٧٤.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٥٦ - ٥٧.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ[1] مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[2].

وذلك بأن عبادة ما سوى الله تعالى قد يقال: إن الله أذن فيها لما فيه من المنفعة، فبين – سبحانه – أنه لم يشرعه كما قال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[3].

ويذكر ابن تيمية أن في هذه الآية قولين[4] للمفسرين:

- أحدهما: لابتغوا سبيلا إلى مغالبة ذي العرش.
- الثاني: وهو القول الصحيح. أن معنى لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا. أي: أن المعبودات التي تعبد من دون الله تطلب إلى الإله الحق – الوسيلة، وذلك بالتقرب إليه، والعبادة، والدعاء والرجاء.

وقد أيد ابن تيمية هذا المعنى – الذي ذهب إليه – بآيات من القرآن الكريم، لأن الكتاب العزيز يفسر بعضه بعضا وهنا آيات تؤيد هذا المعنى وتؤكده فكأنه قال: إن تلك المعبودات والأنداد والشفعاء والوسائل... ونحوها تتخذ وسيلة إلى الإله الحق، وذلك بالتقرب إليه عن طريق العبادة والدعاء.

ومما يدل على هذا المعنى قوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[5] وهذا السبيل هو عبادته وطاعته.

وقد أمر الله باتخاذ السبيل إليه سبحانه كقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾[6].

ونستخلص – مما سبق – أن هذه الآية برهان على توحيد الربوبية والألوهية في آن واحد؛ لأن الرب الخالق المدبر لمن في الكون رب واحد، فيلزم من ذلك عدم أحقية

---

(١) أي: بقية من علم عندكم.
(٢) سورة الأحقاف، الآية ٤.
(٣) سورة الزخرف، الآية ٤٥.
(٤) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص ٣٥٠ – ٣٥١.
(٥) سورة المزمل، الآية ١٩.
(٦) سورة المائدة، الآية ٣٥.

غيره في الألوهية والعبادة؛ لأن كل من سواه مفتقر إليه، يرجوه ويتخذ الوسائل التي تقربه إلى الرب الخالق والمعبود الحق المتصرف في هذا الكون بأسره.

ويقرر ابن تيمية – رحمه ا لله – أن الشرع قرر دلائل التوحيد؛ فبرهن على توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، وهذا هو التوحيد المطلوب.

ويوضح ابن تيمية أن التلازم ظاهر وجلي بين أنواع التوحيد الثلاثة فتوحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات – متلازمة بحيث لا يكتمل توحيد العبد حتى يحققها ويقر بها جميعاً، فتوحيد الربوبية يستلزم(١) توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية متضمن(٢) لتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات يشمل النوعين جميعاً.

ومن تدبر آيات القرآن الكريم – التي قررت دلائل التوحيد يتجلى له التلازم والترابط المحكم بين هذه الأنواع الثلاثة؛ والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٣).

ففي هذه الآية نجد القرآن الكريم يعرض دلائل الربوبية، حتى إذا تقرر أنه رب كل شيء وخالقه، بين القرآن أن ذلك يقتضي من الناس أن يفردوه بالعبادة، فقد جعل القرآن توحيد الربوبية برهاناً على توحيد الألوهية(٤).

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في مقام(٥) آخر، حيث نجده يبين أن التلازم بين أنواع التوحيد ورد في مواضع عديدة من القرآن.

ومن ذلك أن الكتاب العزيز يبين أن تلك الآلهة التي عبدها المشركون هي خلق من خلق ا لله لا تملك لأحد نفعاً ولا ضرا وا لله سبحانه لم يأمر بعبادتها أو جعلها وسائل

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٣٧.
(٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص ٣٤٤.
(٣) سورة البقرة، آية ٢١ – ٢٢.
(٤) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ١٢.
(٥) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص ٣٩١، ٣٩٢.

تقرب لمرضاته فعبادتهم – إذن – لها عبث وسفه.

وهكذا يقرر القرآن أن الإعراض عن عبادة الخالق إلى عبادة المخلوقات العاجزة عن جلب النفع أو دفع الضر واتخاذها وسائط وشفعاء وأندادا خبل في العقل، وخطل في الرأي كيف؟!! وا لله سبحانه لم يشرع عبادة غيره ولم يأذن بها.

قال سبحانه: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[1]؛ فالخالق سبحانه لم يأمر بعبادة غيره، ولم يأذن باتخاذ الأنداد والشفعاء والوسائل في عبادته؛ "... بل يبين أنه لو كان فيهما آلهة إلا ا لله لفسدتا، فإنه كما يمتنع أن يكون غيره رباً فاعلاً يمتنع أن يكون إلهاً معبوداً.

وإذا كان جعل المملوك شريكاً في الملك الناقص ... .، ... ممتنعاً يوجب الفساد فجعل المملوك المخلوق شريكاً لمالكه الخالق أولى بالامتناع ولزوم الفساد..."[2].

ويذكر ابن تيمية أن التلازم بين توحيد الربوبية والألوهية يظهر واضحاً في قوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[3].

فهذه الآية تشتمل على برهانين عقليين يقينيين على وحدانية ا لله في ربوبيته وألوهيته، فكما يمتنع أن يكون للكون ربان خالقان متكافئان كذلك يمتنع أن يكون له إلهان معبودان وأنه بمجرد وجود الشرك في الربوبية أو العبادة يفسد نظام الكون، ووجه لزوم الفساد الذي ينشأ من جراء تقدير خالقين للعالم – هو: أنه لو فرضنا أن للعالم خالقين:

- فإما أن يكونا غير متكافئين في القدرة: بمعنى أن يكون أحدهما قادراً والآخر عاجزاً، فالعاجز مقهوراً مربوباً فيمتنع أن يكون ربا، وبالتالي لا يصلح أن يكون إلهاً يعبد.

---

(١) سورة الزخرف، آية ٤٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٩٢.

(٣) سورة المؤمنين، آية ٩١.

• وإما أن يكونا متكافئين في القدرة؛ وحينئذ يقع بينهما التمانع فلا يصدر عنهما فعل أصلاً سواء كانا متفقين أو مختلفين أو كان أحدهما مستقلاً بالفعل، أو مشتركين وعندئذ يَفْسُدُ العالم بعدم التدبير.

ويترتب على ذلك امتناع صدور العالم عن خالقين، واستحالة أن يكون له شريك في الربوبية؛ ويلزم من امتناعها، امتناع الإلهية، واستحالة أن يكون في هذا الكون معبودٌ بحق إلا الله سبحانه؛ وذلك لأن العاجز عن الربوبية وتدبير شؤون العالم لا يصلح أن يكون ربا يعبد؛ ولهذا بين الله فساد عبادة الأصنام والأشجار والكواكب والشفعاء، والوسائط، والأنداد – بعجزها عن الخلق وانحطاطها عن بلوغ طبقات الربوبية.

قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾[1].

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن هذه الآية تقرر أنه بمجرد وجود التعدد في الربوبية يفسد نظام هذا الكون ولكن الإتقان، والإحكام، والنظام الذي في الكون أعظم دليل على أن خالقه والمتصرف فيه رب واحد، وإله واحد لا رب للخلق سواه؛ ولا معبود لهم غيره؛ وهذا يكشف لنا عن التلازم والترابط الذي بين توحيد الربوبية والألوهية بل بين جميع الأنواع، وقد لفت ابن تيمية[2] الأنظار إلى هذا التلازم الذي غفل عنه المعتزلة والأشاعرة.

---

(١) سورة الأحقاف، الآية ٤، ٥.

(٢) يراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٣.

الباب الرابع

الأسماء والصفات

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول : أسماء الله - تعالى -.

الفصل الثاني: صفات الله - تعالى -.

الفصل الثالث: صفات الجلال "التنزيه".

الفصل الرابع: رؤية الله - تعالى -.

الفصل الأول

أسماء الله ـ تعالــى ـ

ونحته خمسة مباحث:

ـ المبحث الأول : تعريف الأسماء الحسنى، لغة واصطلاحاً.

ـ المبحث الثاني: مذهب المعتزلة في أسماء الله ـ تعالــى ـ.

ـ المبحث الثالث: مذهب الأشعرية في أسماء الله ـ تعالــى ـ.

ـ المبحث الرابع: جوانب التأثير في مسألة أسماء الله ـ تعالــى ـ.

ـ المبحث الخامس: النقــــــــــــــد.

المبحث الأول

تعريف الأسماء الحسنى، لغة واصطلاحاً

ا لله – جل جلاله وتقدست أسماؤه – له الأسماء الحسنى، وقد ورد في الذكر الحكيم وصف أسماء ا لله – عز وجل – بأنها حسنى في أربع آيات منه؛ وهي:

١ – الآية الأولى:

قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١].

٢ – الآية الثانية:

قوله تعالى:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٢].

٣ – الآية الثالثة:

قوله تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٣].

٤ – الآية الرابعة:

قوله تعالى:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٤].

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) سورة الاسراء، الآية ١١٠.

(٣) سورة طه، الآية ٨.

(٤) سورة الحشر، الآية ٢٢ – ٢٤.

معنى الاسم لغة واصطلاحاً:

معنى الاسم لغة:

الاسم مفرد؛ وجمعه أسماء.

والاسم: أَلِفُهُ ، أَلِفُ وَصْلٍ[١].

قال ابن فارس: (ت٣٩٥هـ)

"... أصل "اسم" سِمْو، وهو: من العلو؛ لأنه تنويه، ودلالة على المعنى..."[٢].

وقال الجوهري (٣٣٢هـ - ٣٩٣هـ):

"... السمو: الارتفاع، والعلـو، ...، ...،...،...، والاسـم مشـتق مـن سمـوت؛ لأنه تنويه، ورفعة.

واسم: تقديره: افْعٌ؛ والذاهب منه الواو؛ لأن جمعه: أسماء؛ وتصغيره سُمَيٌّ.

واختلف في تقدير أصله:

- فقال بعضهم: فِعْلٌ.

- وقال بعضهم: فُعْلٌ.

وَأَسْمَاءُ: يكون جمعاً لهذين الوزنين؛ مثل: جِذْعٍ، وأَجْذَاعٍ؛ وَقُفْلٍ، وَأَقْفَالٍ.

وهذا لا تدرك صيغته إلا بالسَّمْع..."[٣].

وقال ابن منظور (ت ٧١١هـ):

"... الاسم: ألفه ألف وصل؛ والدليل على ذلك أنك إذا صغَّرت الإسم، قلـت: سُمَيٌّ. ...، ...، ...، ....، وقال الزجاج[٤]:

---

(١) الصحاح (باب الواو والياء: فصل السين) ج٦، ص ٢٣٨٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة (باب السين، والميم، وما يثلثهما)، ج ٣، ص ٩٩.

(٣) الصحاح، (باب الواو والياء، فصل السين)، ج ٦، ص ٢٣٨٢، ٢٣٨٣.

(٤) هو: أبوإسحاق، إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج البغـدادي، إمـام زمانـه في النحـو واللغـة. أخذ عن ثعلب، ثم مال عنه إلى المبرد، ولازمه إلى أن مات؛ فكان يعطيه من مهنةِ الزُّجاجِ كـل يوم درهما، فنصحه، وعلمه، واتصل بالخلفاء فنال عندهم منزلة عظيمة كانت سببا في غناه.
أخذ عنه العربية أبو علي الفارسي، وجماعة.
وله كتاب "معاني القرآن" و "كتاب القوافي" و "العروض" و "الاشتقاق" و "النـوادر" وكتـاب "ماينصرف وما لا ينصرف" و "شرح أبيات سيبويه". توفي سنة ٣١١هـ.

=

"... معنى قولنا: "اسم"، هو: مشتق من السمو، وهو: الرفعة؛ قال: والأصل فيه سِمْوٌ مثل: قِنْوٍ وَأَقْنَاء. ....، ....، ...، وقال: إنما جعل الاسم تنويها بالدلالة على المعنى؛ لأن المعنى تحت الاسم..."(١).

معنى الاسم اصطلاحاً:

قال الجرجاني:

"... الاسم: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.

وهو ينقسم الى:

- اسم عين؛ وهو: الدال على معنى يقوم بذاته: كزيد، وعمرو.
- وإلى: اسم معنى؛ وهو: مالا يقوم بذاته سواء كان معناه:
  - وجودياً: كالعلم.
  - أو عدمياً: كالجهل..."(٢).

وقال الغزالي:

"... فإذا قيل لنا: ماحد الاسم؟.

- قلنا: إنه اللفظ الموضوع للدلالة – وربما نضيف إلى ذلك – ما يميزه عن الحرف والفعل..."(٣).

وقال الرازي:

"... إن العقلاء اتفقوا على أن لفظ الاسم: اسمٌ لكل مايدل على معنى؛ من غير أن يكون دالاً على زمان معين..."(٤).

= ترجمته:
سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص ٣٦٠ الترجمة ٢٠٩. الفهرست، ص ٩٥ – ٩٦.
طبقات النحويين واللغويين، ص ١١١ – ١١٢.

(١) لسان العرب، (باب الواو، والياء من المعتل، فصل السين)، ج ١٤، ص ٤٠١، ٤٠٢.
(٢) التعريفات، ص ٢٤.
(٣) المقصد الأسنى، ص ٣٠.
(٤) لوامع البينات، ص ١٨.

معنى الحسنى لغة واصطلاحاً:

معنى الحسنى لغة:

قال الجوهري: (٣٣٢هـ - ٣٩٣هـ)

"... الحسن: نقيض القبح. ...، ...، ....

والحسنى: خلاف السوأى..."[1].

وقد وصف الله - سبحانه - أسماءه بنعت الحسنى؛ والحسنى: جمع تأنيث؛ مثل: الكبرى؛ والمفرد المذكر منهما: الأحسن، والأكبر.

ولو قيل في أسمائه: الحُسَنْ (بضم الحاء، وفتح السين) لجاز: كما قال تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾[2].

قال ابن منظور: (ت٧١١هـ)

"... قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[3]: تأنيث الأحسن. يقال: الاسم الأحسن، والأسماء الحسنى؛ ولو قيل: - في غير القرآن - الحُسَنْ، لجاز؛ ومثله: قوله تعالى: ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾[4]؛ لأن الجماعة مؤنثة..."[5].

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وقد وصف الله - تعالى - أسماءه بنعت الحسنى؛ لأن الأسماء جماعة؛ والجماعة مؤنثة؛ والحسنى بناء على فعلى؛ والألف فيها علامة التأنيث؛ وهذا كقول الله تعالى:

﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[6]؛ لأن الآيات مؤنثة، وتذكير الحسنى، والكبرى: الأحسن، والأكبر.

---

(١) الصحاح، (باب النون، فصل الحاء)، ج٥، ص ٢٠٩٩.

(٢) سورة المدثر، الآية، ٣٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية، ١٨٠.

(٤) سورة طه، الآية ٢٣.

(٥) لسان العرب، (باب النون، فصل: الحاء) ج١٣، ص ١١٦.

(٦) سورة النجم، الآية ١٨.

ولو قيل في أسمائه: الحُسَن (بضم الحاء، وفتح السين) لجاز؛ كما قال ا لله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾[١]..."[٢].

معنى الحسنى اصطلاحاً:

أسماء ا لله – جل جلاله وتقدست أسماؤه – كلها حسنى، أي: بالغة في الحسن غايته[٣]، لأنها دالة على صفات الكمال، ونعوت الجلال؛ وقد ذكر العلماء في وصف أسماء ا لله – تعالى – بالحسنى وجوهاً كثيرة؛ أذكر منها تسعة أوجه:

١ – إن أسماء ا لله – تعالى – دالة على معانٍ حسنة؛ لأن أكمل الصفات، وأجلها، وأعلاها، هي: صفات ا لله – تعالى –.

٢ – لأن أسماء ا لله – تعالى – تشتمل على صفات الكمال، ونعوت التقديس والتنزيه، فلا كمال، ولا جلال إلا وهو له تعالى[٤].

٣ – إن أسماء ا لله – تعالى – اشتملت على الصفات الحسنة؛ مثل: التوحيد، وهو نفي الشريك، والمعين، والكفؤ، والند، والشبيه، والمثيل، والسَّمِيِّ[٥].

٤ – إن من أسماء ا لله – تعالى – ما يكون دالاً على عدة صفات؛ ويكون ذلك الاسم متناولاً لجميعها تناول الإسم الدال على الصفة الواحدة لها؛ مثل: اسم العظيم، والمجيد، والصمد[٦].

٥ – أنها وصفت بالحسنى لما وعد ا لله – تعالى – عليها من الثواب بدخول الجنة لمن أحصاها[٧].

---

(١) سورة المدثر، الآية ٣٥.

(٢) أصول الدين للبغدادي، ص ١٢٠.

(٣) يراجع: القواعد المثلى في صفات ا لله وأسمائه الحسنى، ص ٦ – ١٧

(٤) يراجع: لوامع البينات، ص ٤٧؛ أحكام القرآن لابن العربي، ج ٢، ص ٨٠٣ – ٨٠٤.

(٥) يراجع: بدائع الفوائد، ج ١، ص١٥٩ – ١٧٠؛ النهج الأسمى، ج ١، ص ٣٥، ٣٦.

(٦) ينظر: بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٨؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠؛ أحكام القرآن، لابن العربي، ج ١، ص ٨٠٣.

(٧) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ج ٢، ص ٨٠٤؛ ثم يراجع: المقصد الأسنى، ص ٤١ – ٤٢.

٦ – أن أسماء الله – تعالى – تشتمل على معاني حسنة: كالتوحيد، والكمال، والتقديس؛ والمسلم إذا دعا الله – تعالى – بأسمائه التسعة والتسعين، فقد أتى بكل ذلك على وجهه، وقرره في نصابه، ومن حَصَّلَ هذه المعاني في أسماء الله – تعالى – فقد نال الحسن من كل طريق، وحصل له القطع بالتوفيق[١].

٧ – أن أسماء الله – تعالى – تختلف في معانيها[٢]؛ ولهذا اختلفت في ثوابها. فهي تدل على صفات الجلال والإكرام.

قال ابن القيم:

"... أسماؤه الدالة على صفاته هي أحسن الأسماء، وأكملها؛ فليس في الأسماء أحسن منها، ولا يقوم غيرها مقامها، ولا يؤدي معناها؛ وتفسير الإسم منها بغيره ليس تفسيراً بمرادف محض؛ بل هو على سبيل التقريب والتفهيم.

وإذا عرفت هذا فله من كل صفة كمال أحسن إسم، وأكمله، وأتمه معنى، وأبعده، وأنزهه عن شائبة عيب، أو نقص، فله من صفة الإدراكات: العليم الخبير؛ دون العاقل، الفقيه. والسميع البصير؛ دون السامع، والباصر، والناظر.

ومن صفات الإحسان: البر، الرحيم، الودود؛ دون الرفيق والشفوق، ونحوهما.

وكذلك العلي العظيم؛ دون الرفيع الشريف.

وكذلك الكريم؛ دون السخي. والخالق البارئ المصور؛ دون الفاعل، الصانع، المُشَكِّلْ. والغفور العفو؛ دون الصفوح الساتر.

وكذلك سائر أسمائه – تعالى – يجري على نفسه منها: أكملها، وأحسنها، وما لا يقوم غيره مقامه..."[٣].

وقال:

"... إن أسماءه كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلاً، وقد تقدم[٤] أن من

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ج٢، ص ٨٠٤.

(٢) يراجع المقصد الأسنى، ص ١٤٠ – ١٤١.

(٣) بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٤) يراجع: بدائع الفوائد، ج١، ص ١٥٩.

أسمائه مايطلق عليه باعتبار الفعل؛ نحو: الخالق، والرازق، والمحيي، والمميت؛ وهذا يدل على أن أفعاله كلها خير محض؛ لا شرفيها؛ لأنه لو فعل الشر، لاشتق له منه اسم، ولم تكن أسماؤه كلها حسنى، وهذا باطل!!؛ فالشر ليس إليه، فكما لا يدخل في صفاته، ولا يلحق ذاته، لا يدخل في أفعاله، فالشر ليس إليه، لا يضاف إليه فعلاً، ولا وصفاً؛ وإنما يدخل في مفعولاته.

وفرق بين الفعل، والمفعول؛ فالشر قائم بمفعوله المباين له؛ لا يفعله الذي هو فعله فتأمل هذا!!؛ فإنه خفي على كثير من المتكلمين..."[١].

٨ – أن حُسْنَها، شرف العلم بها؛ فإن شرف العلم بشرف المعلوم؛ والباري أشرف المعلومات؛ فالعلم بأسمائه أشرف العلوم[٢].

وا لله أعلم

(١) بدائع الفوائد، ج١، ص ١٦٣ – ١٦٤؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص ١٦٧؛ القواعد المثلى في صفات ا لله وأسمائه الحسنى، ص ٧، ٨.

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي، ج ٢، ص ٨٠٤.

المبحث الثاني

مذهب المعتزلة في أسماء الله تعالى

يتناول هذا المبحث المسائل التالية:

١ ـ الأسماء التي أثبتها المعتزلة.

٢ ـ الأسماء التي نفاها المعتزلة.

٣ ـ الأسماء التي أول المعتزلة معانيها.

٤ ـ أنكار المعتزلة لما دلت عليه الأسماء الحسنى من الصفات.

٥ ـ أسماء الله ـ تعالى ـ عند المعتزلة ليست توقيفية؛ بل قياسية، وطريق ثبوتها هو: اللغة، أو العقل.

٦ ـ معنى الالحاد في أسماء الله ـ تعالى ـ عند المعتزلة.

٧ ـ الاسم غير المسمى عند المعتزلة.

المبحث الثاني
مذهب المعتزلة في أسماء الله تعالى

سأتناول – في هذا المبحث – سبع مسائل؛ وهي:

١ – الأسماء التي أثبتها المعتزلة.

لقد أثبت المعتزلة لله – تعالى – بعض الأسماء الحسنى التي سمى الله – سبحانه – بها نفسه، وأمر عباده أن يدعوه بها، ونهاهم عن الالحاد فيها، كما فعل مشركوا العرب، وسائر الكفار(١).

ومن الأسماء الحسنى التي أثبتها المعتزلة لله – تعالى – مايلي:

الله – جل جلاله –، الرحمن، الرحيم، الحي، القيوم، الباقي، الأول، الدائم، القدوس، المهيمن، السبوح، القدير، العليم، السيد، الصمد، الرب، الحافظ، وغيرها،...

وسأذكر من أقوال المعتزلة بعض النصوص التي تدل على ذلك:

قال الزمخشري: (٤٦٧هـ – ٥٣٨هـ).

"... الحسنى: تأنيث الأحسن، وصفت بها الأسماء؛ لأن حكمها حكم المؤنث، كقولك: الجماعة الحسنى، ومثلها: ﴿مَآرِبُ أُخْرَى﴾(٢) و ﴿مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى﴾(٣).

والذي فَضُلَتْ به أسماؤه في الحسن سائر الأسماء، دلالتها على معاني التقديس، والتمجيد، والتعظيم، والربوبية، والأفعال التي هي النهاية في الحسن..."(٤).

وقال:

"...﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾(٥) التي هي أحسن الأسماء؛ لأنها تدل على معانٍ حسنة من تمجيد، وتقديس، وغير ذلك...

---

(١) يراجع: الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ١٠٥، ١٠٦، ٣٧٨، ٤٢٨؛ ج ٤، ص ٨٥.

(٢) سورة طه، الآية ١٨.

(٣) سورة طه، الآية ٢٣.

(٤) تفسير الكشاف، ج٢، ص ٤٢٨.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ فسموه بتلك الأسماء، ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾: واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق، والصواب، فيها..."[1].

وقال – أيضاً –:

"... قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[2].

﴿أو﴾ للتخيير؛ فمعنى: ﴿ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ﴾ سمُّوا بهذا الاسم، أو بهذا، واذكروا: إما هذا، وإما هذا.

...، ...،...، أي: أيُّ هذين الاسمين سميتم، وذكرتم، ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾.

...،...، ...؛ لأنه إذا حَسُنَتْ أسماؤه كلها، حَسُنَ هذان الاسمان؛ لأنهما منها.

ومعنى كونهما أحسن الأسماء: أنها مستقلة بمعاني التمجيد، والتقديس، والتعظيم..."[3].

وقال:

"... ﴿الله﴾: أصله الإله، ...، ...، ...، فحذفت الهمزة، وعوّض منها حرف التعريف؛ ولذلك قيل – في النداء –: يا أ الله بالقطع: كما يقال: يا إله. والإله: من أسماء الأجناس: كالرجل والفرس.

اسم يقع على كل معبود بحق، أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق: كما أن النجم اسم لكل كوكب، ثم غلب على الثريا، وكذلك السنة على عام القحط، والبيت على الكعبة، ...، ...، ...؛ وأما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره.

ومن هذا الاسم اشتق: تأله، وأله، واستأله؛ كما قيل: استنوق، واستحجر في الاشتقاق من الناقة، والحجر.

– فإن قلت: أاسم هو؟ أم صفة؟.

---

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٣) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ٣٧٨.

– قلت: بل اسم غير صفة؛ ألا تراك تصفه، ولا تصف به، ...،...، ...، تقول: إله، واحد، صمد..."[١].

ويرى الزمخشري أن: الاسم الأحسن: (ا لله) مشتق من قولهم: أَلِهَ: إذا تحير[٢].

وقال:

"... ﴿الرحمن﴾: فعلان من رحم: كغضبان، ...، ...، ...، وعطشان؛ من غضب، وعطش.

وكذلك ﴿الرحيم﴾: فعيل منه: كمريض، وسقيم؛ من مرض، وسقم. وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم؛ ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا.

ويقولون: إن الزيادة في البناء، لزيادة المعنى. ...، ...، ...، ... لم يستعمل في غير ا لله – عز وجل – كما أن ا لله من الأسماء الغالبة؛ وأما قول بني حنيفة في مسيلمة[٣]: رحمان اليمامة...، ...، ...، فباب من تعنتهم في كفرهم. ...، ...، ... .

– فإن قلت: فلم قدم ماهو أبلغ من الوصفين على ماهو دونه، والقياس: الترقي من الأدنى إلى الأعلى،...، ...، ... ؟.

– قلت: لما قال: الرحمن، فتناول جلائل النعم، وعظائمها، وأصولها، أردفه: الرحيم، كالتتمة، والرديف؛ ليتناول: ما دق منها، ولطف..."[٤].

وقال:

"... قوله تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[٥].

﴿الْحَيُّ﴾ الباقي الذي لا سبيل عليه للفناء؛ وهو الذي يصح أن يعلم، ويقدر[٦].

---

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ٦.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) هو: ممن ادعى النبوة في صدر الإسلام؛ ولتوضيح خبره، وعاقبة أمره: يراجع: عقيدة ختم النبوة بالنبوة المحمدية، أ.د. أحمد سعد حمدان، ص ١٧٨ – ١٨١.

(٤) الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ٦، ٧.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٦) نلاحظ أن الزمخشري أثبت اسم ا لله الأحسن، وهو: "الحي" ونفى صفة الحياة؛ لأن المعتزلة يفرون من إثبات صفة أزلية وجودية مع الذات الإلهية: كالحياة التي تنافي الموت، ويزعمون أن ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء؛ ولذلك فسر الحي بما قال.

﴿والْقَيُّومُ﴾: الدائم القيام بتدبير الخلق، وحفظه..."[١].

وقال عبد الجبار:

"... ويوصف – جل وعز – بأنه باق؛ ويراد به أنه موجود، وأن وجوده غير متجدد، ...، ...، ...؛ ولذلك يقال: إن الشيء يستحيل كونه فانياً باقياً. فإذا كان المستفاد بقولنا: فانٍ: عدمه بعد الوجود، فيجب أن يراد بقولنا: باق استمرار الوجود..."[٢].

وقال:

"... وأما الوصف له – تعالى – بأنه أول فصحيح، وقد ورد الكتاب به في قوله تعالى:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[٣]؛ والمراد بذلك أنه: الموجود قبل كل موجود. ....، ...، ....

فأما الوصف له – جل وعز – بأنه دائم فصحيح؛ والمراد بذلك عند شيخنا أبي علي أنه لا يفنى.

وقد يقال: إنه دائم، ويراد به لا آخر لوجوده..."[٤].

وقال:

"... ويوصف – تعالى – بأنه قدوس، ويراد به: منزه عما جاز على عباده من اتخاذ الصاحبة، والولد، وعما ينسب إليه من العيب الذي يجب تنزيهه عنه.

ويوصف – تعالى – بأنه مهيمن، وهو الشهيد.

قال الله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[٥].

---

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ١، ص ١٥٣.
(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٣٦، ٢٣٧.
(٣) سورة الحديد، الآية ٣.
(٤) المغني، ج ٥، ص ٢٣٩.
(٥) سورة المائدة، الآية ٤٨.

أي: شاهداً عليه.

وقيل: إنه بمعنى أمين عليه. ...، ...، ...،

ويوصف – جل ثناؤه – بأنه سبوح، ومعناه: أنه منزه عن اتخاذ الصاحبة، والأولاد، وعن فعل القبائح..."[١].

وقال:

"فأما وصفنا له – جل وعز – بأنه: رب، فمعناه: أنه مالك؛ ولهذا يقال – في مالك العبد والدار – إنه: ربهما. ...، ....، ...، .

وقد تعورف استعمال هذه اللفظة على الإطلاق في القديم – تعالى – من حيث كان رباً لكل شيء، ومالكاً له؛ فلذلك خص به..."[٢].

وقال:

"... فأما وصف القديم – تعالى – بأنه: سيد، فصحيح؛ لأن المستفاد بذلك أنه مالك؛ ولذلك يقال: سيد العبد: يراد به مالكه..."[٣].

وقال:

"... فأما وصفنا له بأنه: حافظ للشيء، بمعنى صرف الآفات عنه فصحيح؛ وهو المراد بقوله:

﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٤].

وهو: الذي يريده المسلمون بقولهم: – في الدعاء – حفظك الله!!..."[٥].

٢ – الأسماء التي نفاها المعتزلة.

أنكرت المعتزلة بعض الأسماء الحسنى التي وردت في التنزيل العزيز، ودلت عليها أحاديث الرسول ﷺ وامتنعوا عن تسمية الله – تعالى – بها، مثل: المتين، والحق،

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٥٥.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٠٩.

(٤) سورة الحجر، الآية ٩.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٢٦.

واللطيف، والوتر، والجميل، وغيرها...؛ لأن تلك الأسماء لا تتمشى مع مذهب المعتزلة ولا تنسجم مع مناهجهم العقلية، وطرقهم الكلامية.

قال عبد الجبار:

"... وأما الوصف بأنه متين، فإنه: لا يصح؛ لأن المتانة هي الصلابة؛ ولذلك يقال: حبل متين، إذا كان صلباً؛ ولذلك يطرد في الأشياء الصلبة. وإنما قيل: في القادر منا إنه: متين لما امتنع قهره، كما امتنع قطع الحبل المتين، ولما كان لا يكون قادراً إلا بحصول ضرب من المتانة في جسمه، وكلما صلبت آلته كان الفعل منه آكد؛ وذلك يستحيل في الله – تعالى –.

وقوله سبحانه: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[١]، مجاز؛ لأنا لو حملناه على الحقيقة، لوجب أن تكون قوته متينة دونه، وذلك يستحيل لأمرين:

– أحدهما: أنه قادر، لا بقوة.

– والثاني: أن القوة يستحيل ذلك فيها..."[٢].

وقال:

"... وقد قال شيخنا أبو علي – رحمه الله – إن الله – تعالى – لا يوصف بأنه: حق على الحقيقة؛ لأن ذلك عبارة عن الأمر الحادث الذي ينفصل به من الباطل، ويتعالى عن ذلك. وتأول قوله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾[٣] على أن المراد به: أن عبادة الله هو: الحق، وعبادة غيره هو الباطل. ويجوز أن يعني به، أنه: هو الباقي، المحيي، المميت، المعاقب؛ وأن ما يدعون من دونه، هو: الباطل، أنه يبطل، ويذهب، ولا يملك لأحد ثواباً، ولا عقاباً..."[٤].

---

(١) سورة الذاريات، الآية ٥٨.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢١٦.

(٣) سورة الحج، الآية ٦.

(٤) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.

وقال:

"... ولا يوصف – تعالى – بأنه: لطيف؛ لأن حقيقة ذلك إنما تصح فيما يجوز عليه اللطافة، والكثافة من الأجسام، والجواهر؛ والله يتعالى عن ذلك.

ويجوز أن يقال:– مقيداً –: إنه: لطيف التدبير، والصنع..."[1].

وقال:

"... فأما وصفه بأنه: وتر، فلا يصح على الحقيقة؛ لأن ذلك لا يفيد كونه واحداً؛ وإنما يستعمل لتُفَادَ به: التفرقة بين عدد الشفع، والوتر، ويدخل الواحد في جملته: كدخول الثلاثة والخمسة.

وما يروى عن رسول الله ﷺ أن الله وتر يحب الوتر[2]، فيجب حمله – إن صح – على المجاز، وأن المراد به أنه واحد..."[3].

وقال:

"... ولا يوصف – تعالى – بأنه جميل، ...، ...، ...؛ لمثل ماله قلنا: إنه: لا يوصف بأنه حسن[4]؛ لأن هذه اللفظة تستعمل على وجهين:

– أحدهما: في الحسن الذي يستجلى من جهة المنظر، وغيره: كالصورة الحسنة.

– والثاني: يراد به: أنه حادث، لا يستحق به الذم، فصلاً بينه، وبين القبيح الذي يصح استحقاق الذم به.

وكلا الوجهين يستحيل عليه – تعالى –..."[5].

٣ – الأسماء التي أول المعتزلة معانيها.

لقد أول المعتزلة بعض معاني أسماء الله – تعالى – الحسنى حتى تتمشى مع مذهبهم في إنكار الصفات.

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.

(٢) صحيح.

رواه البخاري ح/٦٤١٠؛ وينظر: فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٤.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٦.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٥٤.

فقد جعل القاضي عبد الجبار معنى السميع البصير، بمعنى: العليم[١].

وكذلك فسر المعتزلة بعض أسماء ا لله – سبحانه – الحسنى بما يتمشى مع عقائد الاعتزال، وينجسم مع تأويلاتهم العقلية، واصطلاحاتهم الكلامية، ومناهجهم الفلسفية؛ مثل تأويل معنى: الواحد، والعلي، والأعلى، والنور، والأول، والظاهر، والباطن، والقريب، واللطيف، والصمد، والحكيم، وغيرها... .

قال عبد الجبار:

"... قد بينا من قبل أنه – تعالى – يوصف بأنه: واحد على الحقيقة، ويراد به أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض تفرقة بينه، وبين مايجوز عليه التجزؤ، والتبعض..."[٢].

وقال:

"... ويوصف – تعالى – بأنه واحد في القدم والإلهية إلى سائر ما يستحقه من الصفات النفسية، وهذا عند شيخنا حقيقة.

وهذه الصفة ترجع إلى معنى الإثبات؛ لأنها تفيد ما هو عليه في ذاته من الصفات النفسية.

وقد قال شيخنا: أبوهاشم: إن وصف المنفرد بالصفة بأنه: واحد فيه حقيقة؛ ولذلك يقال: في سيد القوم: إنه واحدهم – إذا انفرد بصفات اختص بها دونهم –.

وهذا الوصف، وإن أفاد ماهو عليه – جل وعز – من الصفات النفسية، فإنه يفيد أنه لا مشارك له فيها، وذلك بمنزلة النفي في بابه؛ وإن لم يكن نفياً على الحقيقة..."[٣].

وقال الزمخشري:

"... قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[٤]: العلي: الشأن..."[٥].

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٢٢.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٤٤.

(٣) المغني، ج٥، ص ٢٤٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٥) الكشاف، ج ١، ص ١٥٤.

وقال:

"... قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[1]: تسبيح اسمه - عز وعلا - تنزيهه عمّا لا يصح فيه من المعاني التي هي: إلحاد في أسمائه: كالجبر، والتشبيه، ونحو ذلك؛ مثل: أن يفسَّر الأعلى، بمعنى: العلو الذي هو: القهر، والإقتدار؛ لا بمعنى: العلوِّ في المكان، والاستواء على العرش حقيقة، وأن يصان عن الابتذال، والذكر؛ لا على وجه الخشوع، والتعظيم..."[2].

وقال عبد الجبار:

"... فأما الوصف له بأنه: عليٌّ، وعال، ومتعال، فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة فيه؛ ويراد بذلك أنه قاهر، قادر على الأشياء كلها مقتدر؛ لأن ذلك معناه في اللغة؛ ولذلك قال سبحانه:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[3]؛ يعني بذلك لغلب بعضهم بعضا، وقهره. ....، ....، ... .

وهذا هو المراد بقوله - جل وعز -: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[4]؛ يعني: قهر أهلها.

قال - رحمه الله -:

وقد يوصف بذلك، ويراد به أنه منزه؛ نحو قوله - جل وعز - ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[5] وقول المتكلمين: تعالى الله عن وصف الجاهلين؛ لأن المراد بذلك، أنه: يجل عن ذلك، وأنه منزه عنه.

فأما عالي بمعنى ارتفاع المكان، فلا يستعمل فيه - سبحانه -؛ لأن كونه في الأماكن يستحيل، فكما لايصح أن يستعمل ذلك في الأعراض، فكذلك فيه - جل وعز.

---

(١) سورة الأعلى، الآية ١.

(٢) الكشاف، ج ٤، ص ٢٠٣.

(٣) سورة المؤمنون، الآية ٩١.

(٤) سورة القصص، الآية ٤.

(٥) سورة النحل، الآية ٣.

....، ....، ....، فأما عليٌّ فكما يكون بمعنى: الارتفاع، فقد يكون بمعنى القهر، والتنزه، فلذلك استعملناه فيه – جل وعز ..."[1].

وقال:

"... وأما وصفه – جل ذكره – بأنه فوق الأشياء، فيصح على طريق التقييد، بأن يقال: فوقهم في القدرة، والعلم، والحكمة؛ فأما على الإطلاق، فلا يصح فيه؛ لأنه ينبئ عن الارتفاع في المكان، والمحاذاة، وذلك يستحيل فيه – جل وعز –..."[2].

وقال الزمخشري:

"... قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3] مع قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾، و ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ﴾....،...، ....،...، والمعنى: ذو نور السموات، وصاحب نور السموات؛ ونور السموات والأرض: الحق شبهه بالنور في ظهوره، وبيانه..."[4].

وقال عبد الجبار:

"... فأما وصفنا له – جل وعز – بأنه: حكيم، بمعنى عالم، فصحيح؛ لأن الحكمة هي: العلم، والحكيم هو: العالم؛ ولذلك قال تعالى:

﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[5].

وقال تعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾[6]. ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾[7].

وإنما وصف الكتاب بأنه حكمة من حيث كان طريقاً للعلم الذي هو: الحكمة في الحقيقة..."[8].

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢١٤، ٢١٥؛ ثم يراجع: الكشاف، ج ٣، ص ٣٦٤.
(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.
(٣) سورة النور، الآية ٣٥.
(٤) الكشاف، للزمخشري، ج ٣، ص ٧٦.
(٥) سورة ص، الآية ٢٠.
(٦) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.
(٧) سورة البقرة، الآية ٢٥١.
(٨) المغني، ج ٥، ص ٢٢٢.

وقال:

"... فإن قيل: أليس من جهة السمع يحسن أن يوصف - جل وعز - بأنه: في مكان، وبأنه: الظاهر والباطن، وبأنه: معنا حيث حللنا، وبأنه: قريب، وبأنه: لطيف؛ وإن كان حقائق هذه الأوصاف لا تصح عليه..."[١].

وقال:

"... فإن قيل: أفتصفونه بأنه صمد؟.

- قيل له: يوصف بذلك على وجهين:

١ - أحدهما: بمعنى سيد، فيكون من صفات الذات، ويجري عليه فيما لم يزل، ....، ....، ....

٢ - وقد يقال له: صمد، ويراد به أنه: مصمود إليه في الحوائج[٢]، وهذا يجري مجرى صفات الفعل؛ لأنه إنما يجري عليه إذا خلق من يصح ذلك منه، فقصد إليه بالحوائج..."[٣].

وقال الزمخشري:

"... هو الأول: هو القديم الذي كان قبل كل شيء.

والآخر: الذي يبقى بعد هلاك كل شيء.

والظاهر: بالأدلة الدالة عليه.

والباطن: لكونه غير مدرك بالحواس...، ....، ....، ..، فهو المُسْتَمِرُّ الوجود في جميع الأوقات الماضية، والآتية، وهو: في جميعها ظاهر وباطن جامع للظهور: بالأدلة؛

---

(١) المغني، ج ٥، ص ١٨١.

(٢) وهذان الوجهان صحيحان؛ ولكن بقي أوجه أخرى في تفسير معنى: "الصمد" ذكرها السلف، ونقلهاعنهم المفسرون؛ ولكن عبد الجبار أهملها لأنها لا تتفق مع عقائد المعتزلة، وقواعد علم الكلام المذموم؛ كقولهم: الصمد: المصمت الذي لا جوف له. وقولهم: هو: الحكيم الذي قد كمل في حكمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، وهو: الذي قد كمل في جميع الشرف، والسؤدد.
يراجع: تفسير ابن كثير، ج ٤، ص ٥٧٠.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢١٠.

والخفاء: فلا يدرك بالحواس؛ وفي هذا حجة على من جوز إدراكه في الآخرة بالحاسة..."[1].

٤ – أنكار المعتزلة لما دلت عليه الأسماء الحسنى من الصفات.

بالرغم من أن المعتزلة أثبتوا لله – تعالى – بعض الأسماء الحسنى؛ إلا أنهم أنكروا ما دلت عليه تلك الأسماء من الصفات العلى، فقد منعوا أن يشتق له من أسمائه صفات؛ فالله – سبحانه – عندهم: حيٌّ بلا حياة، عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، مريد[2] بإرادة محدثة موجودة لا في محل[3]، متكلم، وكلامه فعل من أفعاله فهو مخلوق يخلقه الله – تعالى – في جسم من الأجسام، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر؛ وربما جعل بعضهم السميع، البصير، بمعنى: العليم.

قال عبد الجبار:

---

(١) الكشاف، ج٤، ص ٦٣، ٦٤؛ ويتجلى من هذا النص أنه يؤول هذه الأسماء بما يعزز عقيدة المعتزلة في إيجاب النظر، وإنكار الرؤية!!.

(٢) المريد: ليس من أسماء الله – تعالى – الحسنى التي وردت في القرآن والحديث؛ ومن ثم فلا يدعى به؛ لأن الله – تعالى – لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى التي جاء بها إذن شرعي، وتوقيف. ولكن معناه صحيح؛ لقوله تعالى:
﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾. [سورة يس، الآية ٨٢].
وقوله سبحانه:
﴿فعال لما يريد﴾. [سورة البروج، الآية ١٦].
وقوله تعالى:
﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾. [سورة البقرة، الآية ١٨٥].
فيجوز إطلاقه على الله – تعالى –؛ وذلك من باب الإخبار عنه؛ وليس من باب الدعاء؛ لأن باب الإخبار عن الله – تعالى – أوسع من باب الدعاء.
قال ابن القيم:
"... إن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي؛ وما يطلق عليه من الإخبار لا يجب أن يكون توقيفيا: كالقديم ، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه.
فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه: هل هي توقيفية؟؛ أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع؟...". بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٦٢.

(٣) يراجع: المغني، ج ٦، ص ١٤٩. القسم الثاني.

"... الكلام في ذكر أسماء الله – تعالى – وصفاته المفيدة، لما يرجــع إلى ذاتـه...،

....، ....،

اعلم أن القديم – جل وعز – يوصف بأنه قادر، والمراد بذلـك أنـه يختص بحال[1]؛

(١) قالت المعتزلة: إن الله – تعالى – قديم؛ والقدم أخص وصف للـذات الإلهيـة. ثـم أنكـروا قيـام صفة قديمة بذات الله – تعالى –، وزعموا: أن من أثبت ذاتاً قديمة، وصفات قديمة، فقـد أثبـت إلهين أزليين؛ لأن ذلك – في ظنهم – يؤدي إلى تعدد القدماء؛ وهو: شرك، وكفر، وبه كفـرت النصارى.

ومن ثم؛ قالوا: بنفي صفات الباري – تعالى – من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة؛ ولكنهـم أثبتوا أحكام تلك الصفات.

وقد اختلفوا في كيفية استحقاقه – تعالى – لتلك الصفات على خمسة أقوال:

أ – قال بعضهم: هو عالم بذاته، قادر بذاته حيّ بذاته؛ لا بعلم، وقدرة، وحياة.

ب – وقال أبوالهذيل العلاف (١٣٥ – ٢٢٦هـ): إن البـاري – تعـالى – عـالم بعلـم؛ وعلمـه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، وحي بحياة؛ وحياته ذاته.

ج – وذهب معمر بن عباد السلمي (ت + ٢٢٠هـ) الى: أن العلم، والقدرة، والحياة مـاهي إلا معاني؛ ولذلك سمي هو، وأتباعه: بأصحاب المعاني؛ فقد تهرَّب مـن استعمال لفـظ الصفـات، فاستعمل بدلها كلمة المعاني، وذهب إلى أن: الله عالم بعلم؛ وأن علمه كان لمعنى، والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية...؛ وكذلك سـائر الصفـات؛ أي: أنـه جعـل ذات الله – تعـالى – واحـدة، قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ماهي إلا معاني ثانوية؛ لا أهمية لها!!.

د – وقال أبو علي الجبائي (ت + ٣٠٣هـ): الباري – تعالى – عـالم لذاتـه، قـادر حي لذاتـه؛ أي: لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم، أو حالاً توجب كونه عالماً.

هـ – وقال أبوهاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ): هـو: عـالم لذاتـه؛ بمعنى أنـه ذو حالـة هـي: صفـة معلومة، وراء كونه ذاتاً موجوداً؛ وإنما تعلم الصفة على الذات؛ لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هي صفات، لا موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة، ولا مجهولة؛ أي: هي : على حيالها، لا تعـرف كذلك؛ بل مع الذات تعلم.

فكونه: عالماً، قادراً، حياً، ... هي: أحوال معللة بالعلم، والقدرة، والحياة.

والحال هي: صفة وراء كونه ذاتاً، أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات.

ويعد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) من أنصار فكرة الأحوال.

وقد تأثر بعض الأشاعرة بمذهب أبي هاشم الجبائي في الأحوال:

– فقد ردد القاضي أبوبكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) القول في مسألة الأحوال!!.

– ونادى إمام الحرمين الجويني (٤١٩ – ٤٧٨هـ) بفكرة الأحوال ردحاً مـن الزمـن؛ ثـم عـدل عنها!!.

=

لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال..."[1].

وقال:

"... وأما وصفه – جل وعز – بأنه ذو قدرة وقوة فمجاز؛ لأنا لا نثبت معنى له يكون قادراً قوياً حتى يصح إضافته إليه.

فالمراد بذلك – إذا استعملناه – أنه: قادر على الأمور..."[2].

وقال:

"... ولا يجب إذا وصفناه بأنه قادر، والواحد منا بذلك: التشبيه؛ لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه؛ والواحد منا لعلة. وإنما يجب التشبيه بين الشيئين، إذا اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس. فأما وجوب التشبيه بالصفتين المختلفتين للنفس، أو بمثلين لعلة، أو، لا، لعلة؛ ولا للنفس، أو للنفس، في أحدهما دون الآخر، فلا يجب. هذا هو الذي نعتمده.

وقد قال شيخنا أبو علي – رحمه الله –: إنما لم يجب بذلك التشبيه؛ لأن المثبت بوصفنا لله – تعالى – بأنه قادر: ذاته.

والمثبت بوصفنا لزيد بأنه قادر: القدرة.

فلما اختلف المثبت بالوصفين، لم يجب به تشبيه..."[3].

وقال: "... وإنما يقال: إنه – تعالى – عالم بالأشياء، ولا يحتاج في كونه عالماً إلى علم يعلم به؛ يكون ثابتاً له..."[4].

- يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ – ١٣١؛ ص ١٥١ – ١٦٧؛ ص ١٨٢ – ١٨٧؛ ص ١٩٧ – ٢١٦.
  الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٤٤، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٨٢.
  نهاية الأقدام، ص ١٣١ – ١٤٩.
  المعتزلة، زهدي جار الله، ص ٦١ – ٧٥.
  نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٣٩١، ٣٩٢؛ ص ٤٥٣؛ ص ٥٠٦ – ٥١٠.

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٥، ص ٢٠٤.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢١٨.

(٣) المغني، ج ٥، ص٢٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٧.

وقال:

"... يوصف – سبحانه – بأنه عالم.

والمراد به – عند شيخنا أبي هاشم – أنـه: مختص بحال؛ لاختصاصه بها تتأتى الأفعال المحكمة منه. ....، ....، ....،.

فقد صح ماذكرناه في حد العالم، ووجب كونـه – تعالى – عالماً مـن حيث أنـه مختص بما معه يصح منه الفعل المحكم.

....، ....، ....، ويوصف بأنه: عالم فيما لم يزل ولا يزال؛ لأن ما يفيده قولنا: عالم يصح عليه من غير توقيف، ....، ....، ....،.

ويوصف بأنه: عالم بجميع المعلومات –....، ....، ... – فكيف تصرفت الحال فيها، لا تخرج من أن تكون معلومة له، ..."[١].

وقال:

"... وكذلك قولنا: – في حد وصف الحي بأنـه: حي –: الـذي لا يتعـذر كونـه عالماً، قادراً؛ لأنا لم نجد لفظة أكشف من قولنا: حي موضوعة؛ لذلك نبهنا بذكر الأحكام التي تصح في الحي، دون غيره على المعنى المراد بقولنا: حي. ..."[٢].

وقال – أيضاً –:

"... قد بينا أن وصف الحي بأنه حي يفيد أنه مختص بحال معها يصح أن يقدر، ويعلم، ويدرك؛ وَبَيَّنّا أن: وصفه بذلك لا يفيد أن له حياة، وأن حد الحي بأنه ممن يصح أن يعجز، ويجهل لا يصح.

....، ....، ....، وبذلك يحد شيوخنا. وربما قالوا – في حـد الحي – إنـه الـذي لا يتعذر كونه قادراً، عالماً...، ....، ....،.

فأما من قال: إن القديم – جل وعز – إنما يوصف بأنه حي لنفي الموت عنه، وأن هذا هو المراد. ... ،....، ....، – فبعيد؛ لأن الموت قـد ينفى عمـا ليس بحي، فيقال في

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢١٩ – ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢١٩ – ٢٢٠.

الجماد: ليس بميت، ولا يوجب ذلك كونه حياً؛ ولأن صفة الحي معقولة بالدليل الذي قدمنا ذكره، فكيف يرجع به إلى نفي أمر آخر؟.

وكيف يقال ذلك؟؛ والميت ليس له بكونه ميتا حال؟ وإنما يرجع بذلك إلى وجود الموت فيه من جهة العقل؟؛ فكيف ولا دليل في العقل عليه..."[1].

وقال الزمخشري:

"... الحيُّ: الباقي الذي لا سبيل عليه للفناء، وهو – على اصطلاح المتكلمين – الذي يصح أن يعلم ويقدر..."[2].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... قال شيخانا: أبو علي وأبوهاشم – رحمهما الله – وسائر من تبعهما: إنه – تعالى – : مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعدما لم يكن، إذا فعل الإرادة؛ وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه، ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل.

ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل..."[3].

وقال:

"... اعلم أنه: إذا ثبت – بما قدمناه – أنه: مريد، وبطل أنه: مريد لنفسه، ولا لنفسه، ولا لعلة، وبإرادة قديمة، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة؛ لأنا لو لم نقل بذلك، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً. فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريداً سبيلٌ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة..."[4].

وقال:

"... قد بيَّنا أنه – تعالى – مريد بإرادة محدثة، فإذا صح ذلك لم يخل في وجودها من أمرين:

– إما أن توجد في محل.

---

(١) المغني، ج٥، ص ٢٢٩ – ٢٣٠.

(٢) الكشاف، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) المغني، ج ٦، القسم الثاني، ص ٣.

(٤) المغني، ج ٦ – القسم الثاني – ص ١٤٠.

- أو لا توجد في محل.

....، ....، ....، ومتى أبطلنا صحة وجودها في المحل على سائر الوجوه التي ذكرناها، وجب القضاء بأنها توجد لا في محل..."[١].

وقال:

"... وذلك يصحح ما قلناه من أن إرادته - جل وعز - لا يصح وجودها في محل..."[٢].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... اعلم أنه - سبحانه - يوصف بأنه سميع بصير، ويراد بذلك أنه: على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع، والمبصر إذا وجدا.

وقد بَيَّنّا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال؛ إلا إلى: كونه حيا، وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعاً زائدة على ذلك. ....، ....، ....،

فأما الحد الشامل في ذلك[٣] فهو: ما حصل على حال لاختصاصه بها يصح أن يدرك المسموع، والمبصر؛ إذا لم يكن هناك منع.

وهذا الحد شامل لكل سميع وبصير، محدثا كان أو قديما؛ لأنه - تعالى - يصح أن يسمع المسموع إذا وجد، بمعنى: أن ذلك لا يستحيل فيه، كما يستحيل ممن ليس بحي.

فأما وصفه - تعالى - بأنه سامع فصحيح، ويراد بذلك أنه أدرك المسموع.

وكذلك قولنا: مبصر، ورائي، ومدرك..."[٤].

وقال - أيضاً -:

"... فأما الوصف له بأنه: بصير،: بمعنى: عالم فصحيح؛ لأن هذه اللفظة:

- قد يراد بها ذلك.

- وقد يراد بها أنه على حال معها يصح أن يدرك المبصرات. ....، ....، ....،

---

(١) المغني، ج ٦ - القسم الثاني - ص ١٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٢.

(٣) أي: تعريف السميع والبصير.

(٤) المغني، ج٥، ص ٢٤١.

ولذلك يقال: فلان بصير بالنحو، والفقه، يعني به أنه: عالم بهما؛ لأن الفقه مما لا يصح أن يدرك بالبصر، فيراد به الوجه الآخر..."[١].

٥ – أسماء الله – تعالى – عند المعتزلة ليست توقيفية؛ بل قياسية، وطريق ثبوتها هو: اللغة، أو العقل.

أسماء الله – تعالى – عند المعتزلة ليست توقيفية، ولا يشترطون في إطلاق الأسماء على الله – تعالى – ورودها في التنزيل العزيز، أو الحديث الشريف!!؛ بل زعمت المعتزلة أنه: يجوز أن يسمى الله – تعالى – ويوصف من جهة العقل[٢]!!.

وزعموا – أيضاً – أن إجراء الأسماء، والصفات على الله – تعالى – كإجرائها على غيره في أنه يحسن من غير سمع وتوقيف[٣]!!.

قالوا: إذا كان الناس قد تواضعوا على اللغات، وتسمية المسميات دون ورود إذن سمعي، وعدُّوا ذلك حسناً؛ لأنه بها تعرف الأشياء، ويصح بها الإخبار عند غيبة المسميات – فكذلك كل اسم حسن، وانتفت عنه وجوه القبح، وجب القضاء بحسنه، وجاز إطلاقه على الله – تعالى –[٤]!!.

وعلى هذا الأساس؛ جعل المعتزلة طريق ثبوت الأسماء هو: نص اللغة، أو دليلها؛ دون العقل[٥] أو السمع، وأن حسن استعمالها قد يتبع العلم، أو غالب الظن: كفروع الأحكام[٦].

ولهذا أطلقوا على الله – تعالى – أسماء لم ترد في القرآن المبين، ولا في حديث الرسول الأمين ﷺ مثل: القديم، بمعنى: الأول.

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٢٢.
(٢) يراجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٥، ص ١٨٠.
(٣) يراجع: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٩.
(٤) يراجع: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٤.
(٥) هكذا عند القاضي عبد الجبار مرة يثبتها بالعقل، ومرة يثبتها باللغة!؛ ولعله أراد أن يقول: إن طريق ثبوت الأسماء هو: ما حسن في اللغة، دون النص الشرعي، أو العقل؛ لأن العقل عندهم مصدر من مصادر العقيدة؛ بل هو مقدم على النص.
(٦) يراجع: المغني، ج ٥، ص ١٩٧.

والفرد، بمعنى: الواحد. والمستطيع، بمعنى: القادر. والعارف، والطبيب، كلاهما بمعنى: العالم!!.

وأطلقوا على ا لله - تعالى - الموجود، رغم أنه لم يرد في القرآن ذكره.

وأطلقوا على ا لله - سبحانه - الوحيد، بمعنى الواحد، أو الأحد؛ والطاهر، بمعنى: القدوس. والداري، بمعنى: العالم، ... !!.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن جميع ماذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن، يدل على حسن إجرائها على القديم - تعالى ذكره - من غير إذن؛ لأنا إذا علمناه بالعقل، وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه - لم يمتنع أن تجرى عليه من الأسماء: ما يفيد ماهو عليه في ذاته، وما أوجده من فعله.

... ،...، ...،. وقد بينا من قبل إبطال قول من قال: إن إجراء الأسماء، والأوصاف على القديم - تعالى - يوجب تشبيهه بخلقه، ودللنا على أن التشبيه لا يقع بما هذه حاله؛ وإنما يقع بالاشتراك في صفات النفس، ...،...، ...؛ لأنه يجوز أن يسمى - تعالى - بأسماء يستحقها، ويختص بها، من غير إذن؛ نحو الوصف له بأنه: قديم، أو منشيء، مقدر، محيي، إلى ما شاكله، ...؛ فالتعلق بذلك لا يصح.

على أن الدعاء إلى ا لله - سبحانه - حسن في العقل - متى علمه العاقل، وعرف توحيده، وعدله -.

وقد علم أن الدعاء إلى ذلك لا يصح؛ إلا بأن يذكر بأسمائه، وصفاته، وينبه بذلك على طريق معرفته؛ وذلك يبين صحة القول بأنه: يجوز أن يسمى، ويوصف من جهة العقل. ولو لم يحسن ذلك منا إذا أردنا أن نعرف الغير ما يستحقه من الأوصاف، وننفي عنه ما يستحيل عليه، لما حسن منه - جل وعز - أيضاً إذا قصد تعريفنا نفسه، وما يستحقه من الصفات.

وإذا صح ذلك، وحسن منه، حسن منا لما قدمناه من قبل.

وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه ا لله - إنه - جل وعز - إذا علم أنه: قديم، عالم، قادر، وعلم أن أهل اللغة قد وضعوا هذه الأسماء لتفيد هذه الأحوال، وجب حسن إجرائها عليه. ...، ...، ...، .

على أن من حق الاسم، إذا أفاد في اللغة بعض الأمور، أن يطرد فيه، ولا يقع فيه اختصاص، وإلا انتقض قصدهم بالمواضعة؛ وذلك يوجب - متى علم أنه: يصح منه الفعل - أن يوصف بأنه قادر.

ومتى علم عالما حياً، أن يوصف بذلك.

ومتى فعل الإحسان، أن يوصف بأنه: محسن، ولا ينتظر في ذلك - أجمع - ورود الإذن، والسمع..."[١].

وقال:

"... وكل ما يسألون عنه:

- من الامتناع من إجراء بعض الأسماء التي: يصح معناها على القديم - عز وجل -؛

- أو إجراء مالا يصح معناه عليه؛

فالجواب عنه:

ما نبهنا عليه من أن ذلك - وإن رجع فيه إلى السمع - فأصل ما يجري عليه من الأسماء، طريقه: العقل على ما بَيَّنّاه..."[٢].

وقال:

"... قد بينا من قبل أن استعمال الأسماء، والأوصاف يحسن من جهة اللغة؛ وإن لم يرد بها التوقيف.

وإذا صح ذلك، صارت اللغة هي الأصل فيه، كما أن أصل مايعلم من جهة السمع، فأدلة السمع هي الأصل [فيه][٣].

وما يعلم بالعقل فهو [أي: العقل، هو:][٤] الأصل فيه.

---

(١) المغني، ج ٥، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٢.

(٣) مابين القوسين المعكوفين ليست في أصل النص؛ وإنما زدتها لتوضيح المعنى.

(٤) مابين القوسين المعكوفين ليست في أصل النص؛ وإنما زدتها لتوضيح المعنى.

فكما أن الحكم العقلي يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية، وكذلك السمعي [أي: يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق السمعية][1]؛ فكذلك القول في اللغة إذا التبس الحال فيه.

يبين ذلك أنا نعتبر في اللغة مقاصدهم، كما نعتبر في الأحكام مراد النبي ﷺ . فكما يجب الرجوع في ذلك إليه؛ فكذلك يجب الرجوع فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف إليهم.

وإذا ثبت ذلك - بأن وجد عنهم نص فيه - أُتبِعَ.

وإن لم يوجد ذلك، استدل بكلامهم عليه.

والنص المنقول عنهم:

- قد يكون مقطوعاً به.

- وقد يكون بنقل الثقات؛ ولا يقع العلم به.

وكلاهما: يحسن العمل به.

يبين ذلك أن إجراء الاسم هو: عمل، كالحكم؛ فإذا صح تلقي فروع الأحكام من جهة أخبار الآحاد، حسن ذلك في الأسماء.

ولذلك يحسن من العامي الرجوع إلى العالم في تفسير القرآن، كما يحسن منه الرجوع إليه في الأحكام؛ ولذلك عمل في تأويل القرآن على أخبار الآحاد، والاجتهاد، كما عمل بمثله في الأحكام.

والاستدلال يجري - في انقسامه إلى : هذين الضربين - مجرى النص؛ بل الحال فيه أظهر؛ ولذلك استدل أهل العلم في الأسماء، بحكايات العرب، وتمثلوا فيه بالشعر؛ وإن لم يكن ذلك مقطوعاً به من جهة العقل..."[2].

وقال:

"... ويوصف بأنه - تعالى - قديم.

وقد اختلف قول شيخنا أبي علي في حقيقة هذه اللفظة:

---

(١) مابين القوسين المعكوفين ليس في أصل النص؛ وإنما زدتها لتوضيح المعنى.

(٢) المغني، ج ٥، ص ١٩٧.

– فقال في بعض كتبه: إنه يراد به أنه: لا أول لوجوده، وأن الذي يختص بهذه التسمية هو: ا لله – تعالى – دون سائر الموجودات.

وإن استعمال هذه اللفظة في العرجون[١]، وفي قولهم: هذا بناء قديم، وملك فلان للدار ملك قديم، إلى ما شاكله توسع ومجاز. ....، ....، ....

– وقال[٢] – رحمه ا لله –: في "الأسماء والصفات" وغيره من كتبه: إن المستفاد بقولنا: قديم إنه متقادم في الوجود على وجه يستحق أن يبالغ له في كونه موجوداً، ....، ....، .... .

وهذا هو: الذي يختاره شيخنا: أبوهاشم، ....، ....، ..... واستدلا – رحمهما ا لله– على ذلك بأن: ما ثبت الاستعمال فيه في اللغة، واطرد، فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز، بل الواجب أن يحكم أنه حقيقة فيه؛ ولولا ذلك لم يكن لنا سبيل إلى معرفة شيءٍ من الحقائق..."[٣].

ويرى القاضي عبد الجبار أن: لفظ القديم "... قد صار بتعارف المتكلمين مخصوصاً في ا لله – تعالى – دون غيره، واشتهر استعماله فيه، فصار المنقول من هذا الوجه..."[٤].

وقال:

"... ويوصف – تعالى – بأنه: فرد؛ لأن معناه: معنى واحد؛ ولذلك يقال: إن فلانا فرد عصره، كما يقال: هو واحد عصره.

وقد قال شيخنا أبو علي: إنه يوصف بأنه فرد منفرد فيما لم يزل، ويعني بذلك أنه لم يزل موجوداً وحده؛ لا موجود معه غيره، وأنه لا شريك له، ولا نظير..."[٥].

وقال:

---

(١) يراجع: سورة يس، الآية ٣٩.

(٢) أي: أبو علي الجبائي.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٣٣ – ٢٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٣٥.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٤٥.

"... فأما وصفنا له – سبحانه – بأنه: مستطيع، فقد قال شيخنا أبو علي – رحمه ا لله–: إنه يوصف بذلك، ويراد به: أنه قادر؛ وأن هذه اللفظة صحيحة في ا لله – تعالى –.

قال: ويجوز أن يقال: إنه يمكنه أن يفعل كما يقال: إنه يستطيع أن يفعل.

وهذا بيِّنٌ؛ لأن قولنا: مستطيع، وقادر في الشاهد يجريان مجرى واحداً..."[1].

وقال:

"... فأما الوصف له – تعالى – بأنه عارف، بمعنى: عالم فصحيح؛ لأن معنى الصفتين في اللغة واحد؛ ولذلك يطردان في الاستعمال على حد واحد. فيجب أن يستحق – جل وعز – هذه الصفة فيما لم يزل، وفيما لا يزال على الوجه الذي يوصف بأنه عالم..."[2].

وقال:

"... فأما الوصف له بأنه طبيب، بمعنى: عالم؛ فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة في العلم؛ لأنه يقال: فلان طب بكذا، إذا كان عالماً بهذا الأمر؛ وإن كان لغلبة الاستعمال فيمن اختص بهذا العلم المخصوص، واحترف به، لا يكاد يستعمل فيه إلا مقيداً..."[3].

وقال:

"... يوصف – تعالى – بأنه موجود؛ لأن المراد بذلك أنه يختص بحال تصح عليه معه الأحكام التي تختص الموجود، ....، ....، .... وقد بينا أنه – جل وعز – تصح له هذه الأحكام؛ لأنه يصح أن يتعلق بغيره في كونه قادراً، وعالمًا، ويصح أن يُدْرَكْ إذا وُجِدَ المُدْرِكُ؛ فيجب كونه موجوداً، وأن يجري عليه هذا الوصف على الحقيقة.

وقد بَيَّنَّا أنه: لا معتبر في إجراء الأوصاف عليه – تعالى – بالسمع؛ فليس لأحد أن يقول: إنه: لا يوصف بذلك، من حيث لم يرد الكتاب به..."[4].

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢١٧.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٣.

(٤) المغني، ج ٥، ص ٢٣٢.

وقال:

"... ويوصف بأنه وحيد؛ لأن معناه: معنى واحد. ومتى قيل في الواحد إنه: واحد، بمعنى: أنه لا عشيرة له، فذلك مجاز على جهة التشبيه..."[1].

وقال:

"... وقال شيخنا أبوعلي – رحمه الله –:

يوصف بأنه طاهر، ويراد به أنه: منزه عن الأفعال القبيحة، وما يجوز على خلقه من صفات النقص؛ وإن كان لا يصح أن يوصف به على غير هذا الوجه..."[2].

وقال:

"... وأما الوصف له بأنه: داري، بمعنى: عالم، فصحيح.

وقد قال شيخنا أبو علي: إن قلة استعمالهم ذلك فيه لا يؤثر في استحقاقه له؛ لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة ولم ينتقل بشرع، أو عرف لقلة الاستعمال للاستغناء بغيرها عنها، ولشهرة غيرها دونها، ....، ....، ....

على أنه يوصف بذلك كما يوصف بقولنا: عالم..."[3].

٦ – معنى الإلحاد في أسماء الله – تعالى – عند المعتزلة.

يرى الزمخشري[4] أن الله – تعالى – نهى عن الإلحاد في أسمائه؛ كما قال تعالى: ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾[5].

وقد فسَّر المراد بالإلحاد في أسماء الله – تعالى – بعدة أقوال:

– أصاب الحق في بعضها.

– وجانب الصواب في البعض الآخر.

ومما أصاب الحق فيه أنه فسر الإلحاد في أسماء الله – تعالى – بما يلي:

---

(١) المغني، ج ٥، ص ٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٧.

(٣) المغني، ج ٥، ص ٢٢١ – ٢٢٢.

(٤) يراجع: الكشاف، ج ٢، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

أ – تسميته بغير الأسماء الحسنى؛ وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه، كما يقول: بعض جهلة العامة: يا أبيض الوجه، يا نَخِيُ، يا أبا المكارم.

ب – أو أن يأبوا تسميته ببعض أسمائه الحسنى، نحو: أن يقولوا: يا ا لله، ولا يقولوا: يارحمن.

ج – تسميتهم الأصنام آلهة، واشتقاقهم اللات من: ا لله؛ والعزى من: العزيز.

ومما جانب الحق فيه أنه: فسر الإلحاد في أسماء ا لله – تعالى – بما يلي:

أ – وصفه – تعالى – بأنه خالق أفعال العباد:

سواء الصلاح والفساد، والفحشاء والمنكر، العدل، والإحسان.

ب – وصفه – تعالى – بأنه قَدَّر عليهم الطاعة والمعصية.

ج – وصف ا لله – تعالى – بالصفات الخبرية: كالوجه، واليد، والعلو، والاستواء،... والأفعال الإختيارية: كالنزول، والمجيء، والإتيان، والرضى، والغضب،...؛ لأنه توهم أن وصفه بذلك يدخل في التشبيه!!.

د – وصف ا لله – تعالى – بأنه يرى بالأبصار في دار القرار؛ وقد توهم أن ذلك يدخل في التشبيه.

قال الزمخشري:

"...﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[1] التي هي أحسن الأسماء؛ لأنها تدل على معانٍ حسنة من تمجيد، وتقديس، وغير ذلك...

﴿فادعوه بها﴾ فسموه بتلك الأسماء، ﴿وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾: واتركوا تسمية الذين يميلون عن الحق، والصواب، فيها:

أ – فيسمونه بغير الأسماء الحسنى، وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه: كما سمعنا البدو يقولون: بجهلهم – يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه، يانخي.

ب – أو أن يأبوا تسميته ببعض أسمائه الحسنى، نحو: أن يقولوا: يا أ لله، ولا يقولوا: يا رحمن.

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

وقد قال ا لله تعالى:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[١].

ويجوز أن يراد و لله الأوصاف الحسنى، وهي: الوصف بالعدل، والخير، والإحسان، وانتفاء شبه الخلق؛ فصفوه بها، وذروا الذين يلحدون في أوصافه.

ج – فيصفونه بمشيئة القبائح، وخلق الفحشاء والمنكر، وبما يدخل في التشبيه: كالرؤية، ونحوها.

د – وقيل: إلحادهم في أسمائه تسميتهم الأصنام آلهة، واشتقاقهم اللات من: ا لله: والعزى من: العزيز..."[٢].

٧ – الاسم غير المسمى عند المعتزلة.

لقد ذهب المعتزلة إلى: أن الاسم غير المسمى.

قال الزمخشري:

"... ا لله، والرحمن: المراد بهما: الاسم؛ لا المسمى.

...، ...، ...، ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٣].

والضمير في فله ليس براجع إلى أحد الاسمين المذكورين؛ ولكن إلى مسماهما، وهو: ذاته تعالى؛ لأن التسمية للذات، لا للإسم..."[٤].

وقال أحمد بن يحي المعتزلي: (٧٧٥ – ٨٤٠هـ)

"... والاسم غير المسمى..."[٥].

وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ﴾[٦].

قال:

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٢) الكشاف، ج ٢، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٤) الكشاف، ج٢، ص ١٧٨.

(٥) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

"... والمضاف غير المضاف إليه، سلمنا وإلا لزم أن يحترق لسان من لفظ النار..."[١].

هذا هو: مذهب المعتزلة في أسماء الله – تعالى –، وسأنتقل إلى بيان مذهب الأشعرية، وأسأل الله السداد والتوفيق.

---

(١) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧؛ ثم يراجع: مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢؛ ص ٢٩٠؛ ص ٢٩٣.

المبحث الثالث

مذهب الأشعرية في أسماء الله تعالــى

المبحث الثالث
مذهب الأشعرية في أسماء الله تعالى

الكلام عن مذهب الأشاعرة في أسماء الله – تعالى – ينقسم إلى فرعين:

– الفرع الأول: ما وافق فيه جمهور الأشاعرة أهل السنة والجماعة.

ويندرج تحت هذا الفرع ثلاث مسائل:

١ – المسألة الأولى:

أن أسماء الله – تعالى – الحسنى توقيفية[(١)]

وقد اختلف الأشاعرة في هذه المسألة إلى أربعة أقوال:

---

(١) التوقيفية: هي تفعيل من الوقف؛ وهو الحبس والمنع؛ والياء للنسبة، والتاء لها كذلك، فهي مصدر صناعي.

والتوقيف في الشرع، كالنص.

ومعنى قولنا: أسماء الله – تعالى – توقيفية هو: حبس اللسان، ومنعه عن إطلاق اسم على الله – تعالى – إلا بدليل من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.

قال الجرجاني:

"... أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه...".

شرح المواقف، ص ٣٥٢؛ ثم يراجع: شرح الجوهرة، ص ٩٠.

وقال حسن جلبي:

"... فإن قلت: من الأوصاف ما يمتنع إطلاقه عليه – تعالى – مع ورود الشرع بها: كالماكر، والمستهزئ، ونظائرهما.

– قلت: أجاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الإذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة، بحسب المقام، وسياق الكلام؛ بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم، ورعاية أدب..."

حاشية الجلبي على شرح المواقف – هامش (١) –، ص ٣٥٢؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٥.

يراجع: الصحاح، للجوهري (باب الفاء، فصل: الواو) ج٤، ص ١٤٤٠؛ لسان العرب (باب الفاء، فصل الواو)، ج٩، ص ٣٥٩ – ٣٦٢؛ تاج العروس (باب الفاء، فصل الواو) ج٦، ص ٢٦٨ – ٢٧٠.

القول الأول: ذهب جم غفير من الأشاعرة إلى أنها توقيفية[١]. فلا يجوز إطلاق اسم على الله – تعالى – إلا إذا ورد به القرآن، أو ثبت في السنة، أو أجمعت عليه الأمة؛ ولا يجوز أن تكون أسماء الله – تعالى – قياسية، أو اصطلاحية.

وهو قول أبي الحسن[٢] الأشعري، وعبد القاهر البغدادي والبيهقي، والآمدي، والإيجي وعلي الجرجاني، وسعد الدين التفتازاني، وابراهيم اللقاني، والبيجوري، ...

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وكل ما نطق به القرآن من أسماء الله – تعالى –، أو وردت به السنة الصحيحة، أو أجمعت عليه الأمة من أسمائه – تعالى – فجائز إطلاقه.

وما خرج من هذه الأقسام، فلا يجوز وصف الله – عز وجل – به.

ومن سماه بالقياس، صار من القياس في إياس!!..."[٣].

وقال البغدادي:

"... وقال أهل السنة: إنها مأخوذة من التوقيف.

– وقالوا: لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس؛ وإنما يطلق من أسمائه ماورد به الشرع في الكتاب، والسنة الصحيحة، أو أجمعت الأمة عليه؛ ...، ...، ....،

والدليل على المنع من القياس في أسماء الله – عز وجل –:

أ – أن العبد لا يضع لمولاه اسماً كما لا يضع الولد لأبيه اسماً؛ وإنما يضع الأب للولد، والسيد للعبد اسما.

ب – ولأن الله – تعالى – موصوف بأسماء، لا يوصف بما في معناها؛ نحو: صفته بأنه جواد كريم؛ ولا يوصف بأنه: سخيٌّ.

ويقال: إنه قديم؛ ولا يقال: عتيق؛ وإن كان ذلك في معنى القديم.

---

(١) يراجع: أصول الدين، ص ١١٩؛ شرح المواقف، ٣٥٣؛ شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٢ – ٣٤٥؛ شرح جوهرة التوحيد، ص ٨٨ – ٩٠.

(٢) رسالة الثغر، ص ٤٨، ٥٠، ٦٢، ٦٦.
ثم يراجع: المقصد الأسنى، ص ١٥٤، شرح المواقف، ص ٣٥٣.

(٣) أصول الدين، ص ١١٩.

ويقال: رحيم؛ ولا يقال: شفيق.

وفي هذا دليل بطلان القياس في أسمائه..."[1].

وقال أبوبكر البيهقي[2] (ت٤٥٨هـ):

"... أسماء الله – جل ثناؤه – وصفاته التي دل كتاب الله – تعالى – على إثباتها، أو دلت عليها سنة رسول الله ﷺ أو دل عليها إجماع سلف هذه الأمة، قبل وقوع الفرقة، وظهور البدعة..."[3].

وقال:

"... إثبات أسماء الله – تعالى ذكره – بدلالة الكتاب، والسنة، وإجماع الأُمَّةِ..."[4].

وقال الرازي[5]:

---

(١) أصول الدين، ص ١١٦.

(٢) هو: الحافظ، أبوبكر، أحمد بن الحسين، بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي. ولد في شعبان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (٣٨٤هـ). وقد رحل في طلب العلم إلى خراسان، والعراق، والحجاز.
ومن شيوخه:
محمد بن الحسن بن فورك (ت٤٠٦هـ)، وأبو عبد الله محمد الحاكم النيسابوري صاحب المستدرك (٣٢١هـ - ٤٠٥هـ).
وله مصنفات كثيرة منها:
إثبات عذاب القبر، وأحكام القرآن، والأسماء، والصفات، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، البعث والنشور، دلائل النبوة، السنن الصغرى، السنن الكبرى، القضاء والقدر، وغيرها، ... .
توفي بنيسابور سنة ثمان وخمسين وأربع مئة (٤٥٨هـ).
ترجمته:
سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص ١٦٣ - ١٦٩. طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٤، ص ٨-١٦ رقم الترجمة ٢٥٠.
وقد ترجم له: أ. د. أحمد بن عطية بن علي الغامدي ترجمة، دقيقة، ضافية، شافية في كتابه: البيهقي وموقفه من الإلهيات، ص ٧ - ٨٠.

(٣) الأسماء والصفات، ص ٢٤.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٥.

(٥) الرازي: هنا يحكي قول جمهور الأشاعرة؛ وأما رأيه الخاص الذي اختاره، فسوف يتجلى في القول الرابع.

"... مذهب أصحابنا أنها [أي: أسماء ا لله] توقيفية ....، ....، ... .

حجة الأصحاب:

لو لم يقف ذلك على الإذن، لجاز تسميته عارفاً، وفقيهاً، ودارياً، وفهما، وموقنا، وعاقلاً، وفطنا، وطبيبا، ولبيباً، كما جاز وصفه بكونه عالماً؛ لأن هذه الأسماء التي ذكرناها مرادفة للعالم في اللغة؛ وَلَمَّا لم يجز ذلك، علمنا أن الاستعمال موقوف على السمع، والإذن..."[١].

وقال الجرجاني:

"... تسميته – تعالى – بالأسماء: توقيفية، أي: يتوقف إطلاقها على الإذن فيه، وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات؛ إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال. ....، ....، ...

وذهب الشيخ ومتابعوه: إلى أنه: لابد من التوقيف؛ وهو المختار، وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً؛ لعظم الخطر في ذلك؛ ولا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا؛ بل لابد من الاستناد إلى إذن الشرع.

والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون إسماً..."[٢].

وقال مسعود التفتازاني:

"... أسماء ا لله – تعالى – توقيفية؛ خلافاً للمعتزلة، والقاضي، ....، ....، ....، ... .

ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه، ولم يرد إذن، ولا منع به، ولا بمرادفه، وكان مشعراً بإجلال، من غير وهم إخلال.

لنا أنه لا يجوز في حق النبي ﷺ ؛ بل لا يرتضيه آحاد الناس. ....، ....، ....، .

لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري – تعالى – إذا:

– ورد إذن الشرع.

– وعدم جوازه إذا ورد منعه.

---

(١) لوامع البينات، ص ٣٦.

(٢) شرح المواقف، ص ٣٥٢ – ٣٥٣.

- إنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع؛ وكان هو موصوفاً بمعناه؛ ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه.

فعندنا لا يجوز؛ وعند المعتزلة يجوز؛ وإليه مال القاضي أبوبكر منّا،...، ...، ....

- فإن قيل: قد وجدنا من الأوصاف ما يمتنع إطلاقها، مع ورود الشرع بها، كالماكر، والمستهزئ، والمنزل، والمنشيء، والحارث، والزارع، والراميء.

- قلنا: لا يكفي في صحة الإجراء على الإطلاق مجرد وقوعها في الكتاب، والسنة، بحسب اقتضاء المقام، وسياق الكلام؛ بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم، ورعاية أدب..."[١].

ولكن بعض الأشاعرة الذين صرحوا بأن أسماء الله - تعالى - توقيفية، خالفوا ذلك عملياً؛ حيث نجد بعضهم عندما شرع في سرد أسماء الله - تعالى - أطلق على الله - سبحانه - بعض الأسماء القياسية التي لم ترد في القرآن، أو السنة، أو الإجماع؛ وقد صنع ذلك عبد القاهر البغدادي، والبيهقي، ومحمد الأصفهاني، وعلي الجرجاني، ومسعود التفتازاني، وغيرهم، ...

فقد أطلقوا على الله - تعالى -: القديم[٢]، والمريد، والمتكلم[٣]، والذات[٤]، والطالب[٥]، والقاضي[٦]، والطبيب[٧]، والفرد[٨]، والصانع[٩]، والواجب[١٠]، الأزلي[١١]،

---

(١) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٣ - ٣٤٥.

(٢) أصول الدين، ص ١١٦؛ الأسماء والصفات، ج١، ص ٣٥.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٧؛ شرح المقاصد، ج٤، ص ١٢٨، ص ١٤٣.

(٤) أصول الدين، ص ١٢١، ص ١٢٢؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٤٨.

(٥) الأسماء والصفات، ج١، ص ٨٢.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١١، ١١٢.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص ١٥٥.

(٨) المصدر نفسه، ج١، ص ١٦٠.

(٩) الاعتقاد، ص ١٤؛ شرح المواقف - تحقيق: د. أحمد المهدي - ص ٨؛ ص ١٩.

(١٠) شرح المواقف، ص ٨؛ ص ١٨؛ ص ١٤. شرح المقاصد، ج٤، ص ٢٥، ص ٤٣، ص ٥٢، ص ٥٤.

(١١) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١٠؛ ج٤، ص ٣٤٨؛ شرح المواقف، ص ١٩، ص ٢٠.

واجب الوجود[١]، وشيء[٢]، والموجود[٣]، والواعد، والموعد، والصادق[٤]، وغيرها، ...

قال عبد القاهر البغدادي:

"... أسماء الله – تعالى – على ثلاثة أقسام:

– قسم منها يستحقه لذاته، كوصفه بأنه: شيء، وموجود، وذات، ...، ....،

....، وقسم منها يستحقه لمعنى قام به، ....، ....، ...، والمريد، والمتكلم، ...، ...، ...،

وقلنا: إن أسماءه نوعان:

– أحدهما: لازم لا يتعداه، والإشارة فيه إلى ذاته: كالشيء، ..."[٥].

وقال:

"... والواعد، والموعد، والصادق، والذاكر، من أسمائه راجع إلى معاني كلامه الأزلي..."[٦].

وقال البيهقي:

"... باب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الباري – جل ثناؤه – والاعتراف بوجوده – جل وعلا – منها: القديم. ....، ....، ....

قال الحليمي[٧]: – رحمه الله تعالى – في معنى القديم: إنه الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء، والموجود الذي لم يزل.

---

(١) شرح المواقف، ص ٧، ص ٣٥٣.

(٢) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٨؛ أصول الدين، ص ١٢٢.

(٣) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٨.

(٤) أصو الدين، للبغدادي، ص ١٢٤.

(٥) أصول الدين، ص ١٢١، ١٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٧) هو: الحسين، بن الحسن، بن محمد، بن حليم [باللام] أبوعبد الله الحليمي.
شيخ الشافعية بما وراء النهر، الفقيه، القاضي، المحدث. ولد في بخارى سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة (٣٨٨هـ) توفي سنة ثلاث وأربعمائة (٤٠٣هـ).
ومن مصنفاته: "المنهاج في شعب الإيمان"، طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٤، ص ٣٣٣ – ٣٤٣؛ طبقات الشافعية، لابن هداية الله، ص ١٢٠.
ثم يراجع: البداية والنهاية، ج١١، ص ٣٤٩. شذرات الذهب، ج ٣، ص ١٦٧.
ثم يراجع: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج١، ص ١٨٨.

وأصل القديم في اللسان: السابق؛ لأن القديم، هو القادم. ....، ....، ....،.

فقيل لله – عز وجل – قديم بمعنى أنه سابق للموجودات كلها، ولم يجز – إذ كان كذلك – أن يكون لوجوده ابتداء؛ لأنه لو كان لوجوده ابتداء، لاقتضى ذلك أن يكون غيرٌ له أوجده؛ وَلَوَجَبَ أن يكون ذلك الغير موجوداً قبله؛ فكان لايصح – حينئذ – أن يكون هو سابقاً للموجودات، ....، ....،...؛ فكان القديم في وصفه – جل ثناؤه عبارة عن هذا المعنى..."[١].

وقال البيهقي – فيما نقله عن شيخه الحليمي –:

"... ومنها: "الطالب".

قال الحليمي:

وهذا اسم جرت عادة الناس باستعماله في اليمين مع الغالب؛ ومعناه: المُتَتَبِّعْ، غير المُهْمِلْ؛ وذلك أن الله – عز وجل – يُمْهِلُ ولا يُهْمِلْ، وهو: على الإمهال بالغ أمره..."[٢].

وقال:

"... ومنها القاضي. ....، ....، ... .

قال الحليمي:

ومعناه: الملزم حكمه؛ وبيان ذلك أن: الحاكم من العباد، لايقول إلا ما يقوله المفتي؛ غير أن الفتيا لما كانت لا تلزم لزوم الحكم، والحكم يلزم، سمي الحاكم: قاضياً، ولم يسم المفتي قاضياً، فعلمنا أن القاضي هو الملزم، وحكم الله – تعالى جَدّه – كله لازم فهو – إذاً – قاض، وحكمه قضاء..."[٣].

وقال:

" ... قال الحليمي:

---

(١) الأسماء والصفات، ج١، ص ٣٥ – ٣٦.

(٢) الأسماء والصفات، ج١، ص ٨٢؛ وينظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج١، ص ١٩٨.

(٣) الأسماء والصفات، ج١، ص ١١١، ١١٢؛ وينظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج١، ص ٢٠٢.

ومنها: "الفرد"؛ لأن معناه: المنفرد بالقدم، والإبداع، والتدبير..."[١].

وقال التفتازاني:

"... وقد شاع في عبارات العلماء: المريد، والمتكلم، والشيء، والموجود، والذات، والأزلي، والصانع، والواجب، وأمثال ذلك..."[٢].

ونستخلص - مما سبق - أن بعض الأشاعرة، رغم قولهم بأن أسماء الله - تعالى - توقيفية؛ إلا أنهم أطلقوا على الله - تعالى - أسماء لم يرد بها إذن شرعي، ولا توقيف.

القول الثاني: ذهب القاضي أبوبكر الباقلاني[٣] إلى: أن أسماء الله - تعالى - ليست توقيفية؛ بل قياسية اصطلاحية؛ فكل لفظ لم يرد به إذن، ولا منع، ودل - أيضاً - على معنى ثابت لله - تعالى - جاز إطلاقه على الله - تعالى - بلا توقيف؛ إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بجلاله وعظمته؛ ولهذا أطلق على الله - تعالى - أسماء غير التي ورد بها القرآن، والحديث، مثل: المتفضل، المحيي، المميت، الموجود، القديم، المريد، المتكلم، والذات، والمُحْدِث، والأزلي، وغيرها[٤].

قال الباقلاني:

"... ولا يجب أن لا يشتق له من جميع أفعاله اسم؛ لأن ذلك يوجب أن لا يشتق له من العدل عادلاً، ومن الإحسان، والتفضل، محسناً متفضلاً؛ وذلك خلاف الإجماع. فوجب أن يشتق له من بعض ما خلق، ولا يشتق له من بعض..."[٥].

وقال:

"... فإن قال قائل: فعلى كم وجه تنقسم أسماء الله - تعالى -؟.

---

(١) الأسماء والصفات، ج١، ص ١٦٠؛ وينظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج١، ص ٢١٠.

(٢) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٨.

(٣) التمهيد، ص ٢١٥، ٢٢٣؛ ٢٣٠، ٢٣١؛ ٢٣٢، ٢٣٣.
ثم يراجع: لوامع البينات، ص ٣٦؛ شرح المواقف، ص ٣٥٢، ٣٥٣. شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

(٤) التمهيد، ص ٢١٥؛ ٢٢٣.

(٥) التمهيد، ص ٢٢٣.

– قيل له على ضربين:

– فضرب منها هو، هو ، تعالى – إذا كان اسماً عائداً إلى نفسه – ككونه: موجوداً، وشيئاً، وقديماً، وذاتاً، وواحداً، وغيرْا لما غاير، وخلافاً لما خالف، وأمثال ذلك من الأسماء الراجعة إلى ذاته – تعالى –؛ لأن ذاته ليس بمعنى سواه، أو معنى لا يقال: هو هو.

وقد دلت الدلالة على أنه: شيء، موجود، قديم، وذات، وواحد، وغير لما غايره، وخلاف لما خالفه لنفسه؛ لا لمعنى.

فوجب أن تكون هذه الأسماء هي ا لله – تعالى –.

– والضرب الآخر: اسم هو لله – تعالى – وهو الصفة الحاصلة له.

وهي على ضربين:

– إما أن تكون: صفة ذات.

– أو صفة فعل.

فإن كانت صفة ذات – كقولنا: "عالم" الراجع إلى العلم، ....، ....، ... فهي أسماء له، ولا يقال: هي غيره؛ لاستحالة مفارقتها له على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية.

وما كان من أسمائه راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله – ككونه: عادلاً، ومحسناً، ومتفضلاً، ومحييا، ومميتاً – فهي غيره؛ لأنه قد كان موجوداً، متقدماً عليها، ومع عدمها..."[١].

وقال:

"... وتأويل قول النبي ﷺ (لله تسعة وتسعون إسماً من أحصاها دخل الجنة)[٢]، أي: له تسع وتسعون تسمية هي عبارات عن كون الباري – تبارك وتعالى – على أوصاف شتى، منها ما يستحقه لنفسه، ومنها ما يستحقه لصفة تتعلق به.

---

(١) التمهيد، ص ٢٣٠؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٣١، ٢٣٣.

(٢) صحيح البخاري، ح/٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٧.

وأسماؤه العائدة إلى نفسه هي هو، وما تعلق منها بصفة له، فهي أسماء له، فمنها صفات ذات، ومنها صفات أفعال.

وهذا هو تأويل قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[1]، أي: تسميات..."[2].

القول الثالث: التوقف؛ وإليه مال أبو المعالي عبد الملك الجويني[3].

يرى إمام الحرمين: أن ما اتصف الباري – سبحانه – بمعناه من الأسماء، ولم يرد منع، ولا إذن شرعي به، ولا بمرادفه، وكان مشعراً بكمال وإجلال؛ من غير وَهْمِ نقصٍ، وإخلالٍ – فلا يُقْضَى في حكم إطلاقه على الله – تعالى – بجواز، ولا تحريم؛ لأن الحل والحرمة من أحكام الشرع، فيتوقف على دليل شرعي؛ ولا عبرة بالقياس في الأسماء والصفات.

ثم هو لا يشترط في جواز الإطلاق ورود ما يقطع به في الشرع؛ بل ما يقتضي العمل[4] – وإن لم يوجب العلم – فهو كاف.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) التمهيد، ص ٢٣٢؛ ثم يراجع: لوامع البينات فقد أطال الرازي النفس في ذكر مذهب الباقلاني، ص ٣٦، ٣٧.

(٣) الإرشاد، ص ١٤٣؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٣، ٣٤٤؛ شرح الجوهرة، ص ٨٩.

(٤) لعله أراد بذلك جواز تسمية الله – تعالى – بما ثبت بخبر الواحد، مثل: الحنان، والمنان، والجميل، ونحوها...؛ لأن الأشاعرة يزعمون أن خبر الآحاد لا يحتج به في باب الإعتقاد؛ لأنه لا يفيد العلم؛ وإن كان يوجب العمل، ويحتج به في باب العمل.

يؤيد ذلك قول حسن جلبي الفناري (٨٤٠هـ – ٨٨٦هـ): "... اختلف في أنه: هل يجوز تسمية الله – تعالى – بما ثبت بخبر الواحد؟

– فقيل: يجوز؛ لأنه من باب العمل.

– وقيل: لا يجوز؛ لأنه من باب الاعتقاد.

ثم الظاهر أن الإطلاق؛ وإن كان على وجه الأخبار يكفي في الإذن ما لم يكن في السوق أمر آخر يمنعه؛ وإلا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة؛ فلا عبرة بما في شرح المشارق من أنه لا يلزم من قول عائشة – رضي الله تعالى عنها –: إن الله رفيق يحب الرفق، صحة أن يقال: يارفيق؛ لأنه ذكر على وجه الأخبار...".

حاشية حسن جلبي على شرح المواقف للجرجاني، الموقف الخامس – تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ٣٥٤، ٣٥٥.

وأما القياس فلا عبرة به في إطلاق الأسماء على ا لله – تعالى –؛ لاحتمال إيهام أحد المترادفين، دون الآخر: كالعالم والعارف؛ والجواد والسخيّ، والحليم والعاقل؛ فقياس "العارف" بناء على أنه لم يرد في القرآن والحديث على "العالم" ممنوع[١].

قال الجويني:

"... ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء ا لله – تعالى – وصفاته، أطلقناه.

– وما منع الشرع من إطلاقه، منعناه.

– وما لم يرد فيه إذن، ولا منع لم نقض فيه بتحليل، ولا تحريم.

فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع؛ ولو قضينا بتحليل، أو تحريم من غير شرع، لَكُنّا مثبتين حكماً دون السمع.

ثم لا يشترط في جواز الاطلاق ورود ما يقطع به في الشرع؛ ولكن ما يقتضي العمل – وإن لم يوجب العلم –، فهو كاف. غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه..."[٢].

– **القول الرابع**: التفصيل؛ بمعنى: التفريق بين الاسم، والوصف:

– فكل ما يرجع إلى الاسم فهو: توقيفي.

– وكل ما يرجع إلى الوصف فلا يتوقف على الإذن الشرعي؛ بل إذا صح اللفظ في اللغة، ووصف ا لله بمعناه، جاز اطلاقه على ا لله – تعالى – ، مثل: القديم، والموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقي، والمبقي، والمغني، ....

وهو قول الغزالي، واختيار الرازي.

وقد ذكر الرازي الدليل على أن الاسم يجب أن يكون توقيفيا؛ وأما الوصف فلا يجب أن يتوقف على الإذن الشرعي.

ثم قسم الألفاظ التي تدل على الوصف إلى ثلاثة أنواع:

– **النوع الأول**: مايدل على صفات ثابتة في حق ا لله – تعالى – قطعاً.

---

(١) شرح جوهرة التوحيد، ص ٨٨ – ٩٠.

(٢) الارشاد، ص ١٤٣؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٣ – ٣٤٤؛ شرح جوهرة التوحيد، ص ٨٩.

وهذا النوع يتفرع إلى ثلاثة أقسام:

أ - ألفاظ يجوز اطلاقها على الله - تعالى - مفردة، ومضافة، مثل: القديم، الموجود، الأزلي.

ب - ألفاظ يجوز اطلاقها مفردة، ولا يجوز اطلاقها مضافة إلى بعض الأشياء، فيقال: ياخالق، ياملك؛ ولا يقال: يا خالق القردة، وياخالق الخنازير؛ بل يقال: ياخالق السموات والأرض، ياخالق كل شيء.

ج - ألفاظ لا يجوز ذكرها مفردة؛ بل يجوز ذكرها مضافة؛ مثل: الرامي، الزارع، ...

ولكن يجوز أن يقال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[١].

- **النوع الثاني**: ألفاظ - على حد قوله - لايجوز وصف الباري بها مثل: النزول، والإتيان، والمجيء، والصورة.

وقد أول معنى الاسم الأحسن المصور[٢].

- **النوع الثالث**: وهو: الذي يكون مركباً من:

- أمر ثابت في حق الله - تعالى -.

- ومن كيفية يمتنع ثبوتها لله - تعالى -؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾[٣].

فيجب اطلاقه على الله - تعالى - بعين هذا اللفظ، كما ورد في القرآن؛ ولكن لا يجوز أن يسمى الله - تعالى - الماكر، الخادع، المستهزئ، ونحوه.

قال أبوحامد الغزالي الطوسي:

"... والذي ذهب إليه الشيخ أبوالحسن الأشعري - رحمة الله عليه - أن ذلك موقوف على التوقيف؛ فلا يجوز أن يطلق في حق الله - تعالى - ماهو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه.

---

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٢) لوامع البينات، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٥٤.

والمختار عندنا: أن نفصّل؛ ونقول:

– كل مايرجع إلى الاسم، فذلك موقوف على الإذن.

– وما يرجع إلى الوصف، فذلك لا يقف على الإذن؛ بل الصادق منه مباح، دون الكاذب...، ...، ...، .... وعلى الجملة هذه مسألة فقهية؛ إذْ هو نظر في إباحة لفظ، وتحريمه.

فنقول: أما الدليل على المنع من وضع اسم له، فهو المنع من وضع اسم لرسول ا لله ﷺ لم يسم به نفسه، ولا سماه به ربه، ولا أبواه.

وإذا منع في حق الرسول ﷺ فهو في حق ا لله أولى. وهذا نوع قياسي فقهي ينبى على مثله الأحكام الشرعية.

وأما دليل إباحة الوصف، فهو: أنه خبر عن أمر؛ والخبر ينقسم إلى: صدق، وكذب. والشرع قد دل على تحريم الكذب في الأصل؛ والكذب حرام إلا لعارض دل على إباحته، والصدق حلال إلا لعارض.

وكما أنه يجوز لنا أن نقول في زيد: إنه موجود؛ لأنه موجود... فكذلك في حق ا لله – تعالى – ورد به الشرع، أو لم يرد.

ونقول: إنه قديم... وإن قدرنا أن الشرع لم يرد به، ....، ....، ... .

وكذلك قد يمنع من اطلاق لفظ، فإذا قرن به قرينة جوزناه؛ فلا يجوز أن يقال في حق ا لله – تعالى – : يازارع، يا حارث. ....، ....، ....،

وكذلك في الدعاء ندعو ا لله – تعالى – بأسمائه الحسنى كما أمرنا.

وإذا جاوزنا الأسامي إلى أن ندعوه بصفاته دعوناه بصفات المدح والجلال، فلا نقول: يا موجد، يا محرك، يا مسكن؛ بل نقول: يا مقيل العثرات، يا منزل البركات، ويا ميسر كل عسير، وما يجري مجراه.

...، ...، ... وا لله – تعالى – هو: الموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقي، والمبقي، والمغني.

وكل ذلك يجوز إطلاقه؛ وإن لم يرد فيه توقيف..."[١].

وقال الرازي:

"... واختيار الشيخ الغزالي أن الأسماء موقوفة على الإذن؛ أما الصفات فغير موقوفة على الإذن؛ وهذا هو المختار..."[٢].

وقال:

"... الدليل على أنه لا يجوز وضع الاسم لله – تعالى – أنا أجمعنا على أنه لا يجوز لنا أن نسمي الرسول باسم ما سماه الله به، ولا باسم ما سمى هو نفسه به؛ فإذا لم يجز ذلك في حق الرسول؛ بل في حق أحد من آحاد الناس، فهو في حق الله – تعالى – أولى...، ...، ... .

وأما بيان أن الوصف لا يتوقف على التوقيف، فهو: أن مدلول اللفظ لما كان ثابتاً في حق الله – تعالى – كان وصف الله – تعالى – به كلاماً صدقاً، فوجب أن يجوز ذلك..."[٣].

المسألة الثانية:

أن أسماء الله – تعالى – مشتقة من صفاته؛ وليست جامدة؛ بل يشتق له منها صفات؛ ولذلك حرص العلماء على شرحها، وبيان معانيها.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وجملة أسمائه قسمان:

– مشتق.

– وغير مشتق.

فالمشتق منها نوعان: ...، ...، ... .

– أحدهما: مشتق من صفة له قائمة به.

---

(١) المقصد الأسنى، ص ١٥٤ – ١٥٦.

(٢) لوامع البينات، ص ٣٦.

(٣) لوامع البينات، ص ٣٩.

وهذا النوع منه اسم له أزلي: كالقادر، والعالم، والحي، والسميع، والبصير، والمريد، والمتكلم.

– والثاني: مشتق له من فعل، ...، ...، ...؛ وذلك نوعان:

– أحدهما: مشتق من فعله، كالخالق، والرازق، والمنعم، ونحو ذلك.

– والثاني: مشتق له من فعل غيره، كمعبود، ومشكور، ونحو ذلك. ..."(١).

وقال – أيضاً –:

"... أسماء الله – تعالى – على ثلاثة أقسام:

– قسم منها يستحقه لذاته، كوصفه بأنه: شيء، وموجود، وذات، وغني، ونحو ذلك.

– وقسم منها يستحقه لمعنى قام به: كالحي، والعالم، والقادر، والمريد، والمتكلم، والسميع، والبصير.

– وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله: كالخالق، والغافر، ونحو ذلك..."(٢).

وقال أبوحامد الغزالي:

"... وإنما فضيلة هذه الأسامي لما تحتها من المعاني، فإذا خلا عن المعنى، لم يبق إلا الألفاظ.

والمعنى إذا دل عليه: "بألفِ اسمٍ"، لم يكن له فضل على المعنى الذي يدل عليه ياسم واحد.

فبعيد أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد؛ بل الأشبه أن يكون تحت كل لفظ خصوصي معنى..."(٣).

وقال الرازي:

"... الأسماء ألفاظ دالة على المعاني فهي: إنما تحسن بحسن معانيها، ومفهوماتها،

---

(١) أصول الدين، ص ١١٧ – ١١٨.

(٢) أصول الدين، ص ١٢١، ١٢٢.

(٣) المقصد الأسنى، ص ٤١.

ولا معنى للحسن في حق ا لله – تعالى – إلا ذكر صفات الكمال، ونعوت الجلال..."(1).

وقال – أيضاً –:

"... إن أسماء ا لله ليست إلا لله، والصفات الحسنى ليست إلا لله، فيجب كونها موصوفة بالحسن، والكمال فهذا يفيد أن كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال، وجلال، فإنه لايجوز اطلاقه على ا لله – سبحانه – ..."(2).

٣ – المسألة الثالثة:

إن أسماء ا لله – تعالى – لا تنحصر في العدد تسعة وتسعين؛ وأن العدد المذكور في الحديث، لا يفيد الحصر؛ بل إنها تزيد على التسعة والتسعين(3).

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها؛ لورود الشرع بأسماء له سواها.

وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين. ...، ...، ....

– وقيل: إن العدد نوعان:

زوج، وفرد. والفرد أفضل من الزوج.

وفي الحديث: (إن ا لله وتر يحب الوتر)(4).

وإذا صح أن الفرد أفضل من الزوج؛ وأول الأفراد واحد، وآخرها تسعة وتسعون، أنعم ا لله على عباده بأكمل الأفراد عدداً من أسمائه، فأمرهم أن يدعوه بها؛

---

(1) التفسير الكبير، ج١٥، ص ٦٦.

(2) التفسير الكبير، ج١٥، ص ٦٨.

(3) يراجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٠ – ١٢١؛ المقصد الأسنى، ص ١٤٧ – ١٥٣؛ لوامع البينات، ص ٧٣ – ٨٢؛ التمهيد، ص ٢٣٢؛ الانصاف، ص ٦١.

(4) صحيح البخاري ح/٦٤١٠، فتح الباري، ج١١، ص ٢١٤؛ ولفظ البخاري، (وهو وتر يحب الوتر).

وهي تسعة وتسعون.

وأما قوله: من أحصاها دخل الجنة، فلم يرد به من أحصاها لفظاً؛ إذ قد يحصيها المشرك والمنافق؛ وليسا من أهل الجنة؛ وإنما أراد من أحصاها، من علمها، واعتقدها..."[١].

وقال – أيضاً –:

"... وفي القرآن من أسماء الله – تعالى – مالم يذكر في هذا الخبر: كرفيع الدرجات، ونحو ذلك..."[٢].

وقال البيهقي:

"... باب: البيان أن لله – جل ثناؤه – أسماء أُخَرْ.

وليس في قول النبي ﷺ تسعة وتسعون اسماً نفي غيرها؛ وإنما وقع التخصيص بذكرها؛ لأنها أشهر الأسماء، وأبينها معاني. وفيها ورد الخبر أن من أحصاها دخل الجنة، ...، ...، ...؛ وذلك يدل على أن المراد بقوله: من أحصاها:

– من عدها.

– وقيل: معناه: من أطاقها بحسن المراعاة لها، والمحافظة على حدودها، في معاملة الرب بها.

– وقيل معناه: من عرفها، وعقل معانيها، وآمن بها. والله أعلم ..."[٣].

وقال الرازي:

"... إن تخصيص العدد بالذكر ليس فيه نفي الزائد عليه.

ويحتمل أن يكون سبب التخصيص أمرين:

– أحدهما: لعل هذه الأسماء أعظم، وأجل من غيرها.

– والثاني: أن لا يكون قوله: إن لله تسعة وتسعين اسماً كلاماً تاماً؛ بل يكون مجموع قوله: "إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها، دخل الجنة"، كلاماً واحدا؛ وذلك

---

(١) أصول الدين، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣) الأسماء والصفات، للبيهقي، ج١، ص ٣٠.

بمنزلة قولك: إن لزيد ألف درهم أعدها للصدقة؛ وهذا لا يدل على أنه: ليس له من الدراهم أكثر من الألف..."[1].

– الفرع الثاني: ما خالف فيه بعض الأشاعرة أهل السنة والجماعة[2].

ويشتمل هذا الفرع على ثلاث مسائل:

١ – المسألة الأولى:

أن بعض الأشاعرة أطلق على الله – تعالى – بعض الأسماء التي لم ترد في القران، أو السنة، أو الإجماع؛ مثل: القديم، والأزلي، والصانع، والواجب، وواجب الوجود، والفرد، والمريد، والمتكلم، والذات، والطالب، والقاضي، والطبيب، والمتفضِّل، والمُحْدِثْ، والوَاعِدُ، والمُوعِدُ، والصادق، والذاكر، وغيرها.

وقد قال بهذا القول فريقان من الأشاعرة:

– الأول: من قال – مطلقاً – بأن أسماء الله – تعالى – ليست توقيفية؛ بل قياسية اصطلاحية. ويمثل هذا الاتجاه أبوبكر الباقلاني؛ وقد تقدم[3] توضيح رأيه فيما سبق؛ فلا وجه لإعادته.

– الثاني: بعض الأشاعرة الذين صرحوا بأن أسماء الله – تعالى – توقيفية، خالفوا ذلك عمليا؛ حيث نجد بعضهم عندما شرع في الكلام عن أسماء الله – تعالى – أطلق على الله – تعالى – بعض الأسماء القياسية التي لم ترد في القران، أو السنة، أو الإجماع، فأطلقوا على الله – تعالى – أسماء لم يرد بها إذن شرعي، ولا توقيف.

وقد قال بذلك: عبد القاهر البغدادي، والبيهقي، ومحمد الأصفهاني، وعلي الجرجاني، ومسعود التفتازاني، ومحمد بن يوسف السنوسي[4] (ت٨٩٥هـ)، ومحمد

---

(١) لوامع البينات، ص ٧٤؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٧٣ – ٨٢. "تفسير الأسماء والصفات"، للخطابي، ص ٦؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٣٨، ١٣٩؛ التمهيد، للباقلاني، ص ٢٣٢؛ الانصاف، للباقلاني، ص ٦١؛ المقصد الأسنى، ص ١٤٧ – ١٥٣.

(٢) يراجع: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج٣، ص ١٠٤١ – ١٠٤٨.

(٣) يراجع: ص٦٢٧ من هذه الرسالة.

(٤) يراجع: حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٨٦؛ ص ٩٣؛ ص ١٥٤، ١٥٥.

الدسوقي، وإبراهيم اللقاني[١]، وإبراهيم البيجوري[٢].

وقد نقلت – فيما سبق[٣] – نصوصاً من كلامهم؛ فلا وجه لإعادتها.

٢ – المسألة الثانية:

مسألة هل الإسم هو المسمى؟ أو غيره؟.

وقد اختلف الأشاعرة فيها إلى ثلاثة أقوال؛ وهي:

أ – ذهب بعض الأشاعرة إلى أن: الاسم غير المسمى، وهذا القول ذهب إليه أبوحامد الغزالي[٤]، والفخر الرازي[٥]، والآمدي[٦]، وهو قول الجهمية، والمعتزلة من قبل.

قال أبوحامد الغزالي:

"... قد كثر الخائضون في الاسم والمسمى، وتشعبت بهم الطرق، ... ،...، ....

والحق أن الاسم غير التسمية، وغير المسمى؛ وأن هذه أسماء ثلاثة متباينة، غير مترادفة..."[٧].

وقال:

"... من ظن أن الاسم هو المسمى على قياس الأسماء المترادفة، كما يقال: الخمر هي العقار – فقد أخطأ جداً؛ لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم؛ ...، ...، ....

فهذا – كله – يعرفك أن الاسم غير المسمى..."[٨].

وقال:

---

(١) يراجع: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٢.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣) يراجع: ص من هذه الرسالة.

(٤) يراجع: المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨، ٣١.

(٥) يراجع: لوامع البينات، ص ١٨؛ شرح المواقف، ص ٣٤٥، ٣٤٦.

(٦) يراجع: أبكار الأفكار، ص ٩٦٩ – ٩٧٤؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦.

(٧) المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨.

(٨) المقصد الأسنى، ص ٣١.

"... – فإن قيل: فقد قال تعالى:

﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾[(١)].

ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التي هي حروف مقطعة؛ بل كانوا يعبدون المسميات.

– فنقول: إن المستدل بهذا لا يفهم وجه دلالته مالم يقل: إنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء. فيكون في كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات.

...،...، ...، وهذا هو الدليل على أن الاسم غير المسمى؛ لأنه أضاف الاسم إلى التسمية، وأضاف التسمية إليهم؛ فجعلها فعلاً لهم؛ فقال: ﴿أسماء سميتموها﴾[(٢)]، يعني أسماء حصلت بتسميتهم، وفعلهم، وأشخاص الأصنام لم تكن هي الحادثة بتسميتهم..."[(٣)].

وقال الرازي:

"... المشهور من قول أصحابنا – رحمهم الله تعالى –: أن الاسم نفس المسمى، وغير التسمية.

وقالت المعتزلة: إنه: غير التسمية، وغير المسمى.

واختيار الشيخ الغزالي – رضي الله عنه – أن: الاسم، والمسمى، والتسمية، أمور ثلاثة متباينة؛ وهو: الحق عندي..."[(٤)].

وقال:

"... الذي يدل على أن الإسم غير المسمى، وجوه:

– الحجة الأولى: أسماء الله – تعالى – كثيرة؛ والمسمى ليس بكثير، فالاسم غير المسمى؛ إنما قلنا أسماء الله كثيرة لوجوه:

– أحدها: قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[(٥)].

---

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠.
(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.
(٣) المقصد الأسنى، ص ٣٧؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٣٨ – ٣٩.
(٤) لوامع البينات، ص ١٨.
(٥) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

...، ...، ...؛ وأما أن المسمى بهذه الأسماء ليس بكثير، فهو متفق عليه؛ فثبت أن الأسماء كثيرة، وأن المسمى ليس بكثير؛ وكانت الأسماء مغايرة للمسمى لا محالة..."[1].

وقال:

"... واحتج القائلون بأن الاسم نفس المسمى بوجوه:

...، ...، ...، قوله تعالى:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾[2].

أخبر الله – تعالى – أنهم عبدوا الأسماء، والقوم ما عبدوا إلا تلك الذوات؛ فهذا يدل على أن الاسم هو: المسمى...، ...، ...، وأما الجواب: ...، ...، ...،

– فنقول: إن قوله تعالى:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾[3].

يدل على أن الاسم غير المسمى لوجهين:

– الأول: أن قوله: ﴿إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾ يدل على أن تلك الأسماء إنما حصلت بجعلهم، ووضعهم؛ ولا شك أن تلك الذوات ما حصلت بجعلهم، ووضعهم؛ وهذا يقتضي أن: الاسم غير المسمى.

– الثاني: أن الآية تدل على أن اسم الإله، كان حاصلاً في حق الأصنام؛ ومسمى الإله ما كان حاصلاً في حقهم؛ وهذا يوجب المغايرة بين الاسم، والمسمى، ويدل على أن الاسم غير المسمى.

ثم نقول: المراد بالآية أن تسمية الصنم بالإله، كان اسماً بلا مسمى، كمن يسمي نفسه باسم السلطان، وكان في غاية القلة والذلة؛ فإنه يقال: إنه ليس له من السلطنة إلا الاسم، فكذا هنا..."[4].

---

(١) لوامع البينات، ص ١٩.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٤) لوامع البينات، ص ٢١؛ ص ٢٥؛ ثم يراجع: ص ١٨ – ٢٦.

ب – أن الاسم هو: عين المسمى؛ وبه قال إمام الحرمين[١] الجويني، وقد اختاره البيهقي[٢]، ثم عزاه إلى: الحارث بن أسد المحاسبي[٣]، وأبي بكر بن فورك[٤]، وأبي محمد الحسين[٥] بن مسعود البغوي، وأبي عبيد القاسم بن سلام[٦]، وهو أحد قولي أبي الحسن[٧] الأشعري وأصحابه.

قال إمام الحرمين:

"... التسمية ترجع عند أهل[٨] الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظه [أي: إلى لفظ المسمى]؛ بل هو مدلول التسمية.

فإذا قال القائل: زيد، كان قوله تسمية، وكان المفهوم منه اسماً؛ والاسم هو المسمى في هذه الحالة، والوصف والصفة، بمثابة: التسمية والاسم.

فالوصف: قول الواصف.

والصفة: مدلول الوصف...، ...، ...، ثم الدليل على أن: الاسم يفارق التسمية، ويراد به المسمى: آيٌ من كتاب الله – تعالى –؛ منها:

قوله تعالى:

﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[٩]؛ وإنما المسبح وجود الباري – تعالى – دون ألفاظ الذاكرين.

وقال عز وجل:

---

(١) الارشاد، ص ١٤١، ١٤٢.

(٢) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي، ج١، ص ٣٣٦، ٣٣٧؛ الاعتقاد، ص ٣٢؛ البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٦؛ ص ١٤٨؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج٣، ص ١٠٤٣.

(٣) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي، (١: ل١٥)؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧؛ شرح المواقف ص ٣٤٦، ٣٤٧.

(٥) شرح السنة، ج ٥، ص ٢٩.

(٦) البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٧؛ الاعتقاد، ص ٣٣.

(٧) مقالات الاسلاميين، ص ١٧٢؛ ص ٢٩٠؛ ص ٢٩٣؛ أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٤، ١١٥.

(٨) يقصد بهم: الأشاعرة.

(٩) سورة الأعلى، الآية ١.

﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾[1].

وقال تعالى:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾[2].

ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام؛ وإنما عبدوا المسميات؛ لا التسميات.

فإن قيل: أطلق المسلمون القول: بأن: لله – تعالى – تسعة وتسعين اسما؛ فلو كان الاسم هو: المسمى لكان ذلك حكما بتعدد الآلهة.

ولنا في جواب ذلك مسلكان:

– أحدهما: أن نقول: قد يراد بالاسم التسمية، وهذا مما لا ننكره، فيحمل الاطلاق في الاسماء على المسميات.

– والوجه الثاني: أن كل اسم دل على فعل، فهو اسم، فالأسماء هي: الأفعال، وهي متعددة؛ وما دل على الصفات القديمة، لم يبعد فيه التعدد.

وما دل على الصفات النفسية،

– وهي: الأحوال – فلا يبعد – أيضاً – تعددها..."[3].

وقال البيهقي – فيما نقله – عن شيخه الأستاذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني: "... وذهب بعض أصحابنا من أهل الحق في جميع أسماء ا لله – عز وجل – إلى أن الاسم والمسمى واحد.

قال: والاسم في قولنا: عالم، وخالق لذات البارئ التي لها صفات الذات؛ مثل العلم، والقدرة.

وصفات الفعل؛ مثل: الخلق والرزق.

قال: ولا نقول لهذه الصفات، إنها: أسماء؛ بل الاسم ذات ا لله الذي له هذه

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٧٨.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) الإرشاد، ص ١٤١، ١٤٢.

الصفات..."[١].

وقد نسب البيهقي هذا القول إلى بعض الأشاعرة؛ ومنهم شيخه أبي بكر بن الحسن بن فورك، وذكر طرفاً من أدلتهم عليه، ثم اختار هذا القول، ورجحه على غيره.

قال البيهقي:

"... والى هذا ذهب الحارث بن أسد المحاسبي – فيما حكاه عنه الأستاذ أبوبكر ابن الحسن بن فورك–،....، ويصح ذلك عندي بما يشهد له اللسان بذلك، ألا ترى إلى قوله – عز وجل – ﴿بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى﴾[٢].

فأخبر أن اسمه يحيى؛ قال: ﴿يَايَحْيَى﴾[٣]: فخاطب اسمه؛ فعلم أن المخاطب يحيى، وهو: اسمه؛ واسمه هو.

وكذلك قال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾[٤]، وأراد: المسميات.

ولأنه لو كان غيره، أو ، لا، هو المسمى، لكان القائل إذا قال: عبدت ا لله؛ وا لله اسمه، أن يكون عبد اسمه.

– أما غيره

– وأما لا يقال إنه هو؛ وذلك محال.

وقوله:

(إن لله تسعة وتسعين اسماً)[٥]، معناه: تسميات العباد لله؛ لأنه في نفسه واحد.

قال الشاعر:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما[٦].

---

(١) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي (١: ل١٥) نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٥.

(٢) سورة مريم، الآية ٧.

(٣) سورة مريم، الآية ١٢.

(٤) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٥) صحيح البخاري، ح/٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٧.

(٦) هذا شطر من البيت وعجزه:

... ... ** ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

=

قال أبوعبيد:

أراد: ثم السلام عليكما؛ لأن السلام، هو: السلام ....، ....، ....،

والمختار من هذه الأقاويل، ما اختاره الشيخ: أبوبكر بن فورك - رحمه ا لله - ..."[1].

وقال البيهقي - أيضاً -:

"... ومن أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسمائه لذاته الذي له صفات الذات، وصفات الفعل؛ فعلى هذا الاسم والمسمى في الجميع واحد؛ وا لله أعلم.

وعلى هذه الطريقة يدل كلام المتقدمين من أصحابنا..."[2].

وقال الحسين البغوي:

"... والاسم هو: المسمى وذاته..."[3].

= وقد نسب هذا البيت إلى لبيد كل من:

اللالكائي، والقاضي أبوبكر الباقلاني، وابن حزم، والآمدي، والرازي، والجرجاني.

يراجع:

شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢١٣.

التمهيد، للباقلاني، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص ٢٨.

أبكار الأفكار، ص ٩٧١.

لوامع البينات، للرازي، ص ٢٢.

شرح المواقف، ص ٣٤٨.

والشاعر: هو: لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري، أبوعقيل، أحد الشعراء الأشراف في الجاهلية، أدرك الإسلام، وقدم على رسول ا لله ﷺ نزل الكوفة، وأقام فيها إلى أن توفي عام (٤١هـ) قيل إن عمره بلغ (١٥٧هـ) و لم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً من الشعر.

ترجمته: الإصابة، ج٣، ص ٣٢٦؛ شذرات الذهب، ج١، ص ٥٢؛ الشعر والشعراء، لابن قتيبة، ج١، ص ٢٧٤؛ خزانة الأدب، ج٢، ص ٢٤٨؛ طبقات فحول الشعراء، ج١، ص ١٣٥.

(١) الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي، (١: ل ١٥)؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٢) الاعتقاد، ص ٣٢؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) شرح السنة، للبغوي، ج٥، ص ٢٩.

وقال البغدادي:

"... اختلفوا في الاسم: فقال أكثر أصحابنا: إنه: المسمى؛ والعبارات تسمية له.

وقد نص أبوالحسن الأشعري على هذا القول في كتاب: "تفسير القرآن".

وذكر في كتاب الصفات أن: الاسم هو: الصفة؛ وقسّمه تقسيم الصفات..."[1].

ج – التفصيل؛ بمعنى أن الأسماء على ثلاثة[2] أقسام:

– تارة يكون الاسم هو: المسمى؛ كوصف الواصف له – سبحانه – : بأنه شيء، وذات، وموجود، وقديم، وإله، وملك، وقدوس، وعظيم، وعزيز، ومتكبر، ...؛ فالاسم والمسمى في هذا القسم واحد.

– تارة يكون الاسم غير المسمى؛ كوصف الواصف له بأنه: خالق، رازق، محيي، مميت، ...

– وتارة لا يكون الاسم هو المسمى؛ ولا غيره: كاسم: العليم، القدير، السميع، البصير، الحي، ...

فدلت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته، قائمة به: كحياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره، وكلامه؛ فالاسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمى، لا يقال: إنها المسمى، ولا أنها غير المسمى.

وهذا القول هو: المشهور عن أبي الحسن[3] الأشعري – في أحد قوليه –، وهو أحد قولي البيهقي[4]، وأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري[5] (٤٢٦هـ – ٤٧٨هـ).

قال مسعود التفتازاني:

---

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٤، ١١٥.

(٢) يراجع: الاعتقاد، ص ٣١، ٣٢؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦؛ شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٣٨؛ الغنية في أصول الدين، ص ١١٢؛ البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٤ – ١٤٥؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣، ص ١٠٤٣.

(٣) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٣٨؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦.

(٤) الاعتقاد، ص ٣١، ٣٢؛ الجامع لشعب الإيمان (١: ل ١٥)؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الالهيات، ص ١٤٤ – ١٤٥.

(٥) الغنية في أصول الدين، ص ١١٢.

"... وفيما ذكره الشيخ الأشعري من أن أسماء الله – تعالى – ثلاثة أقسام:

– ماهو نفس المسمى؛ مثل: الله الدال على الوجود، أي: الذات.

– وما هو غيره؛ كالخالق، والرازق، ونحو ذلك مما يدل على فعل.

– ومالا يقال إنه: هو، ولا غيره؛ كالعالم، والقادر، وكل مايدل على الصفات القديمة..."[١].

وقال علي الجرجاني:

"... وقال بعضهم[٢]:

– من الأسماء ماهو عين: كالموجود، والذات.

– ومنها: ماهو غير: كالخالق؛ فإن المسمى ذاته؛ والاسم هو نفس الخلق؛ وخلقه غير ذاته.

– ومنها: ماليس عينا، ولا غيراً: كالعالم؛ فإن المسمى ذاته، والاسم علمه الذي ليس عين ذاته، ولا غيرها..."[٣].

وقال أبوسعيد عبد الرحمن النيسابوري:

"... أسامي الرب – تعالى – على ثلاثة أقسام:

– فمن الأسامي مايطلق بأنه المسمى؛ وهو: مادلت التسمية به على وجوده؛ مثل قولنا: حق، وموجود، وذات.

– ومن أسمائه ما يطلق بأنه غير المسمى؛ وهو: مادلت التسمية على فعله: كالخالق، والرازق.

– ومن أسمائه: مالا يقال فيه إنه: المسمى، ولا غير المسمى، وهو: مادلت التسمية به على صفة قديمة: كالعالم، والقادر، والسميع، والبصير..."[٤].

---

(١) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٣٨.

(٢) الضمير هنا يرجع إلى قوله: "... وذهب أكثر أصحابنا...". المواقف، ص ٣٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٤) الغنية في أصول الدين، ص ١١٢.

المسألة الثالثة:

الأسماء الحسنى التي أول الأشاعرة معناها:

بالرغم من أن الأشاعرة أثبتوا لله – تعالى – الأسماء الحسنى، وأشتقُّوا له من أسمائه صفات الكمال، ونعوت الجلال؛ إلا أنهم عندما شرعوا في شرح معاني أسماء الله الحسنى فسروها بما يوافق معتقد الأشاعرة في نفي بعض الصفات، وتحريف معاني النصوص الواردة باثباتها عن طريق التأويلات الفاسدة؛ فإذا كان الاسم يدل على صفة ينفونها أنكروا دلالة ذلك الاسم على تلك الصفة التي ينفونها؛ والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

١ – اسم الله الأحسن "العلي" فكل من شرح هذا الاسم من الأشاعرة فسره بعلو الشرف، والمكانة، والشأن، والرتبة، أو القهر، أو الغلبة، ونحوها... وأنكروا دلالته على إثبات العلو بالذات، وعلو الله – تعالى – على خلقه، وصرحوا بنفي هذا المعنى.

قال البيهقي:

"... العلي: هو: العالي، القاهر.

وقيل: هو: الذي علا، وجل، من أن يلحقه صفات الخلق، وهذه صفة يستحقها بذاته..."[1].

وقال الجويني:

"... المتكبر: معناه، ومعنى "العلي"، "والمتعال"، و"العظيم": واحد.

ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه، والتعالي، والتقدس، عن أمارات الحدث، وسمات النقص.

ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب خلقه.

ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه، وهذا أحسن.

ولابعد في اشتمال الاسم الواحد على معانٍ تنقسم إلى النفي والاثبات..."[2].

---

(١) الاعتقاد، ص ٢٣.

(٢) الارشاد، ص ١٤٨.

وقال الرازي:

"... قال سبحانه:

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾(١).

وقال:

﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾(٢).

وقال:

﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِي﴾(٣).

...، ...، ...، اعلم أن العليَّ: فعيل من العالي. وهو: مشتق من العلو؛ وهو: مقابلة السفل.

ثم العلو، والسفل، قد يحصلان:

- في الأمور المحسوسة تارة.
- وفي المعقول أخرى.

أما في المحسوسة: فكما يقال: للعرش، أعلى من الكرسي. والسماء، أعلى من الأرض. والعلوية، والفوقية – بهذا المعنى – لا تتأتى إلا في الأجسام؛ ولما تقدس الحق عن الجسمية، تقدس علوه عن أن يكون بهذا المعنى.

وأما في الأمور المعقولة: فكقوله تعالى:

﴿يَرْفَعْ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾(٤).

ومعلوم أن هذه الرفعة ليست إلا في كمال الدرجة.

ويقال: لفلان درجة عالية في العلم، والزهد؛ ولا يراد به العلو في الجهة؛ بل في الشرف، والمنقبة. ...، ...، ...،

ويقال: فلان من علية الناس؛ أي: من أشرافهم.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٢) سورة غافر، الآية ١٢.

(٣) سورة الرعد، الآية ٩.

(٤) سورة المجادلة، الآية ١١.

...، ...، ..؛ فثبت أنه – سبحانه – أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية، وجل وتقدس عن أن يكون علوه عليها في المكان، والجهة.

وإذا عرفت العلو بهذا المعنى، عرفت الفوقية في قوله سبحانه:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[١].

وفي قوله:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[٢].

ثم نقول: يرجع حاصل هذا العلو إلى أحد أمور ثلاثة:

– إلى أنه لا يساويه شيء في الشرف، والمجد، والعزة؛ فحينئذ يكون هذا الإسم من أسماء التنزيه.

– أو إلى أنه: قادر على الكل؛ والكل تحت قدرته، وقهره؛ فيكون هذاا لاسم من أسماء الصفات المعنوية.

– أو أنه: متصرف في الكل؛ فيكون من أسماء الأفعال..."[٣].

وقال: "... ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[٤].

واعلم أنه: لايجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة..."[٥].

وقال:

"... الحق – سبحانه وتعالى – مرتفع؛ لا بالمكان، فإن من كان ارتفاعه بالمكان؛ كان مكانه مساوياً له في الارتفاع؛ بل التحقيق أن ذلك المكان يكون مرتفعاً بذاته؛ والمتمكن يكون مرتفعاً بسبب ارتفاع ذلك المكان؛ فيكون ذلك الارتفاع للمكان بالذات؛ وللمتمكن بالتبع؛ وجلّ الحق عن أن يكون كذلك؛ بل الحق – سبحانه وتعالى – مرتفع عن المكان فلا يكون مكانياً، وعن الزمان فلا يكون زمانياً، فهو متعال عن

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٥٠.

(٣) لوامع البينات، ص ٢٥٩ ، ٢٦٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٥) تفسير الرازي، ج ٧، ص ٦٣؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٣، ١٤.

مناسبة المحدثات، ومشابهة الممكنات، وتقدير الأوقات والساعات، وإحاطة الأحياز والجهات..."[1].

٢ – اسم ا لله – تعالى – الأحسن "النور"، فبعض الأشاعرة أول معنى هذا الاسم، وفسره: بمعنى الهادي؛ ولم يثبت أن ا لله – تعالى – نور، وأن من صفاته النور، وحجابه النور.

قال الخطابي[2]:

"... النور: هو الذي بنوره يبصر ذو العماية، وبهدايته يرشد ذو الغواية، وعلى مثل هذا يتأول قوله – جل وعز –:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3].

أي: منه نور السموات والأرض.

ولا يجوز أن يتوهم أن ا لله – تعالى – نور من الأنوار، وأن يعتقد ذلك فيه سبحانه !! فإن النور تضاده الظلمة، وتعاقبه فتزيله، وتعالى ا لله أن يكون له ضد، أو ندا!..."[4].

وقال البيهقي:

"... النور: هو الهادي.

– وقيل: هو: المنور؛ وهو: من صفات الفعل.

– وقيل: هو: الحق.

– وقيل: هو: الذي لا يخفى على أوليائه بالدليل، وتصح رؤيته بالأبصار.

---

(١) لوامع البينات، ص ١١٦.

(٢) هو: أبوسليمان، حَمْدُ بن محمد بن إبراهيم بن خطاب، البستي الخطابي. إمام، عالم، حافظ، لغوي، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة. رحل في طلب الحديث، وقراءة العلوم، ثم ألف في فنون من العلم، وفي شيوخه كثرة، ومن تصانيفه:
شرح سنن أبي داود، العزلة، اصلاح غلط المحدثين، وبيان إعجاز القرآن، شأن الدعاء، توفي "ببست" في شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاث مئة.
ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٢٣ – ٢٨.

(٣) سورة النور، الآية ٣٥.

(٤) شأن الدعاء، ص ٩٥؛ ينظر: النهج الأسمى، ج٢، ص ٢٤٣.

وهذه صفة يستحقها الباري – تعالى – بذاته..."[1].

وقال الآمدي:

"... وقوله:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2].

فإنه يحتمل أن يكون المراد به، أنه: هادي أهل السموات والأرض، ويكون اطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى..."[3].

٣ – اسم ا لله – تعالى – الأحسن "الواحد" فقد فسر بعض الأشاعرة معنى هذا الاسم بما يوافق قواعد المذهب الأشعري، والمنهج الكلامي.

قال الغزالي:

"... الواحد هو: الذي لا يتجزأ، ولا يتثنى، ...

– أما الذي لا يتجزأ، فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم؛ فيقال إنه: واحد.

بمعنى أنه: لا جزء له، وكذا النقطة لا جزء لها.

وا لله – تعالى – واحد، بمعنى: أنه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته.

– وأما الذي لا يتثنى، فهو: من لا نظير له كالشمس – مثلاً – فإنها – وإن كانت قابلة للإنقسام بالوهم – متجزئة في ذاتها؛ لأنها من قبيل الأجسام.

فهي لانظير لها؛ إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير.

فإن كان في الوجود موجود – ينفرد بخصوص وجوده تفرداً، لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً – فهو: الواحد، المطلق، أزلاً، وأبداً.

...، ...،...، ... فلا وحدة على الاطلاق إلا لله – تعالى –..."[4].

وقال الرازي:

"... اعلم أن الواحد:

---

(١) الاعتقاد، ص ٢٨؛ ثم يراجع: الارشاد، ص ١٥٥؛ لوامع البينات، ص ٣٤٦ – ٣٤٨.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) غاية المرام، ص ١٤٠.

(٤) المقصد الأسنى، ص ١١٨.

- قد يراد به نفي الكثرة في الذات.

- وقد يراد به نفي الضد والند.

أما الواحد بالتفسير الأول، فقد ذكروا في تفسيره وجوها:

- الأول: أنه شيء لا ينقسم؛ وإنما قلنا: شيء احترازاً عن المعدوم؛ لأن المعدوم لا ينقسم؛ وإنما قلنا: لا ينقسم احترازاً عن قولنا: رجل واحد، وذات واحدة، فإنه: يقبل القسمة.

أما الواحد الحقيقي: فإنه: لا يقبل القسمة بوجه البته. ....، ....، .... .

- أما الواحد بالتفسير الثاني: فهو أنه ليس في الوجود موجود يساويه في الوجوب الذاتي، وفي العلم بجميع المعلومات التي لا نهايه لها. ..."[1]

٤ - اسم الله - تعالى - الأحسن "الإله"، فقد فسر بعض الأشاعرة هذا الاسم بما يوافق أصول مذهب الأشاعرة، ومنهج المتكلمين؛ حيث فسروا الإله بأنه: القادر على الاختراع، وأن الإلهية هي: القدرة على الاختراع؛ وليس الإله بمعنى المعبود.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... اختلف أصحابنا في معنى الإله:

- فمنهم من قال: إنه مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان.

وهو اختيار أبي الحسن الأشعري؛ وعلى هذا القول يكون "الإله" مشتقاً من صفة..."[2].

وقال البيهقي:

"... الله، معناه: من له الالهية؛ وهي: القدرة على اختراع الأعيان، وهذه صفة يستحقها بذاته..."[3].

وقال الرازي:

---

(١) لوامع البينات، ص ٣٠٨ - ٣١٠.

(٢) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٣.

(٣) الاعتقاد، ص ٢٠.

"... الإله: من له الإلهية؛ وهي: القدرة على الاختراع؛ والدليل عليه أن: فرعون لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[1].

- قال موسى في الجواب:

﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2].

فذكر في الجواب عن السؤال: الطالب لِمَاهِيّةِ الإله: القدرة على الاختراع؛ ولولا أن حقيقة الإلهية هي: القدرة على الاختراع، لم يكن هذا الجواب[3] مطابقاً لذلك السؤال..."[4].

وقال علي الجرجاني:

"... ا لله، وهو: اسم خاص بذاته، لا يوصف به غيره؛ أي: لا يطلق على غيره أصلاً.

...، ...، ...، وقيل: معنى الإله، هو: القادر على الخلق، فيرجع إلى صفة القدرة..."[5].

---

(١) سورة الشعراء، الآية ٢٣.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٢٤.

(٣) زعمت طائفة من أهل الكلام، والمنطق: أن سؤال فرعون كان عن الماهية. ولما كان السؤال عن الماهية في حق ا لله - تعالى - محالاً، عدل موسى عن الجواب إلى ذكر بعض صفات ا لله - تعالى - وأفعاله.

وقد ردّ عليهم ابن تيمية، وحرر هذه المسألة تحريراً دقيقاً.

يراجع:

درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٧٢ - ٢٨١؛ المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٢؛ المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٩؛ الرد على المنطقيين، ص ٦٤، ٦٥.

ثم يراجع: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٧؛ تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٣٢.

وأما بالنسبة لتوضيح أقوال علماء الكلام: فيراجع:

تفسير الرازي، ج ٢٤، ص ١٢٩، ١٣٠. تفسير أبي السعود، ج ٦، ص ٢٢٩ - ٢٤٠. لباب التأويل في معاني التنزيل، علي الخازن، ج ٥، ص ١١٦.

تفسير النسفي، ج ٣، ص ١٨٢. رغائب الفرقان، للنيسابوري، ج ١٩، ص ٤٩.

(٤) لوامع البينات، ص ١١٨.

(٥) شرح المواقف، ص ٣٥٦.

وهكذا نجد أن بعض الأشاعرة أول معاني بعض الأسماء[(١)]، وأنكر دلالتها على بعض الصفات؛ لأنها لا تتفق مع طرقهم الكلامية، ومناهجهم العقلية.

وا لله أعلم.

---

(١) يراجع: الارشاد، ص ١٥٤؛ الاعتقاد، ص ٢٦؛ شرح المواقف، ص ٣٦٧، ٣٦٨؛ لوامع البينات، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

المبحث الرابع
جوانب التأثير في مسألة أسماء الله ـ تعالى ـ

المبحث الرابع

جوانب التأثير في مسألة أسماء الله ـ تعالـى ـ

بعد عرض أقوال المعتزلة والأشاعرة في مسألة أسماء ا لله – تعالى تبين لنا أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في ثلاث مسائل؛ وهي:

١ – المسألة الأولى:

القول بأن أسماء ا لله –تعالى – ليست توقيفية؛ بل قياسية اصطلاحية

ذهب المعتزلة إلى أن أسماء ا لله – تعالى – ليست توقيفية؛ بل هي قياسية، اصطلاحية، وطريق ثبوتها هو: اللغة، أو العقل؛ فزعموا: أن إجراء الأسماء على ا لله – تعالى – كاجرائها على غيره في أنه يحسن من غير سمع، وتوقيف؛ فكل اسم يدل على معنى حسن، وانتفت عنه وجوه القبح، وجب القضاء بحسنه، وجاز اطلاقه على ا لله تعالى؛ ولهذا أطلقوا على ا لله – تعالى – أسماء قياسية، غير توقيفة، مثل:

القديم، الفرد، الموجود، ...

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن: جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن اجراء الأسماء على المسميات من غير إذن، يدل على حسن إجرائها على القديم – تعالى ذكره – من غير إذن؛ ...، ...، ...؛ لأنه يجوز أن يسمى – تعالى – بأسماء يستحقها، ويختص بها، من غير إذن؛ نحو الوصف له بأنه: قديم، أو منشيء، مقدر، محيي، ... إلى ما شاكله..."[١].

وقال:

"... وكل ما يسألون عنه:

– من الإمتناع من إجراء بعض الأسماء التي: يصح معناها على القديم – عز وجل –؛

– أو إجراء مالا يصح معناه عليه؛

---

(١) المغني، ج٥، ص ١٧٩ – ١٨٠.

- فالجواب عنه:

ما نبهنا عليه من أن ذلك - وإن رجع فيه إلى السمع - فأصل ما يجري عليه من الأسماء، طريقه: العقل على ما بيناه..."[١].

ويرى القاضي عبد الجبار أن: لفظ القديم "... قد صار بتعارف المتكلمين مخصوصا في ا لله - تعالى - دون غيره، واشتهر استعماله فيه، فصار المنقول من هذا الوجه..."[٢].

وقد تأثر الأشاعرة بقول المعتزلة: إن أسماء ا لله - تعالى - ليست توقيفية، وبرز هذا الأثر في ثلاثة مظاهر؛ وهي:

- الأول:

من الأشاعرة من وافق المعتزلة - مطلقاً - فقال: إن أسماء ا لله - تعالى - ليست توقيفية؛ بل قياسية، اصطلاحية؛ ويمثل هذا الاتجاه القاضي أبوبكر الباقلاني.

- الثاني:

بالرغم من أن جمهور الأشاعرة قد صرحوا بأن أسماء ا لله - تعالى - توقيفية؛ إلا أنهم خالفوا ذلك في واقع الأمر؛ حيث أطلقوا على ا لله - تعالى - أسماء لم يرد بها الكتاب والسنة؛ مثل: القديم، المريد، المتكلم، الذات، الطالب، القاضي، الطبيب، الفرد، الصانع، الواجب، الأزلي، واجب الوجود، شيء، الموجود، الواعد، الموعد، الصادق...

- الثالث:

التفصيل: بمعنى التفريق بين الاسم، والوصف[٣]:

(١) المغني، ج٥، ص ١٨٢.

(٢) المغني، ج ٥، ص ٢٣٥.

(٣) قال الجرجاني: "... الوصف: عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو: المقصود من جوهر حروفه، أي: يدل على الذات بصفة: كأحمر فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود، وهو: الحمرة.

فالوصف، والصفة مصدران، كالوعد، والعدة.

والمتكلمون فرقوا بينهما، فقالوا: الوصف: يقوم بالواصف.

والصفة: تقوم بالموصوف.

وقيل: الوصف: هو: القائم بالفاعل..."

=

– فكل ما يرجع إلى الاسم فهو: توقيفي.

– وكل ما يرجع إلى الوصف فلا يتوقف على الإذن الشرعي؛ بل إذا صح اللفظ في اللغة، ووصف الله بمعناه، جاز إطلاقه على الله – تعالى –، مثل:

القديم، والموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقي، والمبقى، والمغني، ....

وهو قول الغزالي، واختيار الفخر الرازي(١).

وسأعرض – فيما يلي – كل مظهر من هذه المظاهر الثلاثة، التي تجلى فيها تأثر الأشاعرة بمذهب المعتزلة، مع ذكر بعض النصوص من أقوال الأشاعرة.

الأول:

قول أبي بكر الباقلاني الذي تأثر بالمعتزلة – مطلقاً – فقال إنه: يجوز أن يطلق على الله – تعالى – أسماء بطريق العقل؛ إلا ما منع منه الشرع؛ أو أشعر بما يستحيل معناه على الله – تعالى –.

– فأما مالا مانع فيه، فإنه جائز(٢).

وذهب – أيضاً – إلى أن أسماء الله – تعالى – ليست توقيفية؛ بل قياسية، اصطلاحية: فكل لفظ لم يرد به إذن، ولا منع، ودل – أيضاً – على معنى ثابت لله – تعالى – جاز إطلاقه على الله – تعالى – بلا توقيف؛ إذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بجلاله وعظمته؛ ولهذا أطلق على الله – تعالى – أسماء غير التي ورد بها القرآن والحديث، مثل: المتفضل، والمحيي، المميت، الموجود، القديم، المريد، المتكلم، والذات، والمُحْدِث، والأزلي، وغيرها... .

= التعريفات، ص ٢٥٢.

وقال:

"... الصفة: هي، الإسم الدال على بعض أحوال الذات؛ وذلك نحو: طويل، وقصير، وعاقل، ...، وغيرها....".

التعريفات، ص ١٣٣.

(١) يراجع: المقصد الأسنى، ص ١٤٧، ١٤٨، لوامع البينات، ص ٣٦- ٣٩؛ ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) ينظر: المقصد الأسنى، ص ١٥٤.

وقد اعترف بعض الأشاعرة بأن الباقلاني – هنا – قد تأثر بقول المعتزلة، ومال إليه.

قال الباقلاني:

"... ولا يجب أن لا يشتق له من جميع أفعاله اسم؛ لأن ذلك يوجب أن لا يشتق له من العدل، عادلاً، ومن الإحسان والتفضل محسناً متفضلاً؛ وذلك خلاف الإجماع. فوجب أن يشتق له من بعض ما خلق، ولا يشتق له من بعض...."(١).

وقال:

"... وقد دلت الدلالة على أنه: شيء، موجود، قديم، وذات، ...، ....، ... .

فوجب أن تكون هذه الأسماء هي: الله – تعالى – ..."(٢).

وقال الرازي:

"... مذهب أصحابنا أنها توقيفية.

وقالت المعتزلة: ...، ...، ...، إن اللفظ إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في حق الله – سبحانه – جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله – تعالى – سواء ورد التوقيف به، أو لم يرد.

وهو: قول القاضي أبي بكر الباقلاني من أصحابنا..."(٣).

وقال أبوحامد الغزالي:

"... الفصل الثالث: في بيان أن الصفات، والأسامي المطلقة على الله – تعالى –:

– هل تقف على التوقيف؟.

– أو تجوز بطريق العقل؟.

والذي مال إليه القاضي أبوبكر: أن ذلك جائز؛ إلا ما منع منه الشرع، أو أشعر بما يستحيل معناه على الله – تعالى –.

---

(١) التمهيد، ص ٢٢٣.

(٢) التمهيد، ص ٢٣٠؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٣١، ص ٢٣٣.

(٣) لوامع البينات، ص ٣٦؛ ثم يراجع: شرح المواقف، ص ٣٥٢ – ٣٥٣.

فأما مالا مانع فيه، فإنه: جائز..."[١].

وقال مسعود التفتازاني:

"... أسماء الله – تعالى – توقيفية؛ خلافاً للمعتزلة، والقاضي...، ....، ....،

– لا خلاف في جواز اطلاق الأسماء، والصفات على الباري – تعالى – إذا ورد إذن الشرع.

– وعدم جوازه إذا ورد منعه.

– وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن، ولا منع، وكان هو موصوفاً بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه.

– فعندنا[٢] لا يجوز.

– وعند المعتزلة يجوز.

– وإليه مال القاضي أبوبكر منّا!!..."[٣].

الثاني:

قول جمهور الأشاعرة.

لم يقف تأثر الأشاعرة بالمعتزلة – في هذه المسألة – عند القاضي أبي بكر الباقلاني فحسب؛ بل سرى التأثر إلى آخرين!!؛ فقد وجدت أن جمهور الأشاعرة الذين صرحوا بأن أسماء الله – تعالى – توقيفية، خالفوا ذلك عملياً، فأطلقوا على الله – تعالى – أسماء قياسية، اصطلاحية لم يرد بها إذن، ولا توقيف.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... والواعد، والموعد، والصادق، والذاكر، من أسمائه؛ راجع إلى معاني كلامه الأزلي..."[٤].

وقال البيهقي:

---

(١) المقصد الأسنى، ص ١٥٤.

(٢) أي: جمهور الأشاعرة.

(٣) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

(٤) أصول الدين، ص ١٢٤؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ١٢١، ١٢٢.

"... باب: ذكـر الأسمـاء الـتي تتبـع إثبـات البـاري – جـل ثنـاؤه – والإعـتراف بوجوده – جل وعلا – منها: القديم..."[١].

وقال:

"... ومنها: "الطالب".

قال الحليمي: وهذا اسم جـرت عـادة النـاس باسـتعماله في اليمـين مـع الغـالب؛ ومعناه: المُتَتَبِّع، غير المُهْمِلْ؛ وذلك أن ا لله – عز وجل – يُمْهِلُ، ولا يُهْمِلُ، وهو: علـى الإمهال بالغ أمره..."[٢].

وقال:

"... ومنها: القاضي. ....، ....، ...، .

قال الحليمي:

ومعناه: الملزم حكمه؛ ....، ....، ...، .

وحكـم ا لله – تعـالى جَـدُّهُ – كلـه لازم، فهـو – إِذًا – قـاضٍ، وحكمـه قضاء..."[٣].

وقال:

"... فأمـا الطبيـب، فهـو: العـالم بحقيقـة الـداء، والـدواء، القـادر علـى الصحـة والشفاء؛ وليس بهذه الصفة إلا الخـالق، البـاريء، المصـور؛ فـلا ينبغـي أن يسـمى بهـذا الإسم أحد سواه؛ فأما صفة تسـمية ا لله – جـل ثنـاؤه – فهـي أن يذكـر ذلـك في حـال الاستشفاء مثل: أن يقال: اللهم إنك أنت المصح، والممرض، والمداوي، والطبيب، ونحـو ذلك..."[٤].

وقال:

---

(١) الأسماء والصفات، ج١، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٨٢.

(٣) الأسماء والصفات، ج١، ص ١١١، ١١٢؛ وينظر: المنهاج، للحليمي، ج١، ص ٢٠٢.

(٤) الأسماء والصفات، ج١، ص ١٥٥؛ ثم يراجع: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج١، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

"... قال الحليمي:

ومنها: "الفرد"؛ لأن معناه: المنفرد بالقدم، والإبداع، والتدبير..."[١].

وقال مسعود التفتازاني:

"... وقد شاع في عبارات العلماء: المريد، والمتكلم، والشيء، والموجود، والذات، والأزلي، والصانع، والواجب، وأمثال ذلك..."[٢].

الثالث:

التفصيل، وهو: قول الغزالي، والرازي، فقد فرقا بين الاسم، والوصف؛ حيث قالا:

– ما يرجع إلى الاسم، فهو: توقيفي.

– وما يرجع إلى الوصف فذلك غير توقيفي، فأطلقوا على الله – تعالى – أسماء لم يرد بها إذن، ولا توقيف، مثل: الموجود، الموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقي، والمبقي، ....

قال أبوحامد الغزالي:

"... بيان أن الصفات والأسامي المطلقة على الله – تعالى –:

– هل تقف على التوقيف؟؛

– أو تجوز بطريق العقل؟.

...، ...، ...، . والمختار عندنا أن نفصل، ونقول:

– كل ما يرجع إلى الإسم فذلك موقوف على الإذن.

– وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن؛ بل الصادق منه مباح، دون الكاذب.

ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم، والوصف؛ فنقول:

---

(١) الأسماء والصفات، ج١، ص ١٦٠؛ ثم يراجع: المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ج١، ص ٢١٠.

(٢) شرح المقاصد، ج٤، ص ٣٤٨.

- الإسم هو: اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى؛ فزيد - مثلا - اسمه زيد، وهو في نفسه أبيض وطويل.

- فلو قال له قائل: ياطويل، ويا أبيض، فقد دعاه بما هو: موصوف به، وصدق؛ ولكنه عدل عن اسمه؛ إذ اسمه: زيد؛ دون الطويل، والأبيض، ....، ....، ....، .... .

نقول لزيد: إنه أبيض، وطويل؛ لا في معرض التسمية؛ بل في معرض الإخبار عن صفته..."[1].

وقال:

"... والله - تعالى - هو الموجود، والموجد، والمظهر، والمخفي، والمسعد، والمشقى، والمبقي، والمغني. وكل ذلك يجوز إطلاقه؛ وإن لم يرد فيه توقيف..."[2].

المسألة الثانية:

تأثر بعض الأشاعرة بالمعتزلة في قولهم: بأن الإسم غير المسمى.

ذهبت المعتزلة إلى أن: الإسم غير المسمى.

قال الزمخشري:

"... الله، والرحمن: المراد بهما: الاسم؛ لا المسمى.

....، ....، ....، ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[3]. والضمير في فله ليس براجع إلى أحد الإسمين المذكورين؛ ولكن إلى مسماهما، وهو: ذاته - تعالى -؛ لأن التسمية للذات، لا للإسم..."[4].

وقال أحمد بن يحي المعتزلي: (٧٧٥هـ - ٨٤٠هـ) "... والإسم غير المسمى..."[5].

وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[6].

---

(١) المقصد الأسنى، ص ١٥٤، ١٥٥.

(٢) المقصد الأسنى، ص ١٥٦. ثم يراجع: ص ١٤٨؛ لوامع البينات، ص ٣٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٤) الكشاف، ج٢، ص ١٧٨.

(٥) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

قال:

"... والمضاف غير المضاف إليه؛ سلمنا؛ وإلا لزم أن يحترق لسان من لفظ النار..."[١].

وقد تأثر بعض الأشاعرة بهذا القول؛ حيث ذهبوا إلى أن الاسم غير المسمى، وقد مال إلى هذا القول كل من:

أبي حامد الغزالي[٢]، والفخر الرازي[٣]، والآمدي[٤]، يضاهئون قول المعتزلة من قبل.

قال أبوحامد الغزالي:

"... قد كثر الخائضون في الإسم، والمسمى، وتشعبت بهم الطرق...، ...، ....،

والحق أن الاسم غير التسمية، وغير المسمى؛ وأن هذه أسماء ثلاثة متباينة، غير مترادفة..."[٥].

وقال:

"... من ظن أن الاسم هو: المسمى على قياس الأسماء المترادفة،...، ...، ...، - فقد أخطأ جداً؛ لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم؛ ...، ...، ...،.

فهذا - كله - يعرفك أن الإسم غير المسمى..."[٦].

وقال الرازي:

"... المشهور من قول أصحابنا - رحمهم الله تعالى -: أن الاسم نفس المسمى، وغير التسمية.

---

(١) القلائد في تصحيح العقائد، ص ٨٧؛ ثم يراجع: مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢، ص٢٩٠؛ ص ٢٩٣.

(٢) ينظر: المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨؛ ص ٣١.

(٣) ينظر: لوامع البينات، ص ١٨؛ شرح المواقف، ص ٣٤٥ - ٣٤٩.

(٤) ينظر: أبكار الأفكار، ص ٩٦٩ - ٩٧٤؛ نقلاً عن شرح المواقف، ص ٣٤٦.

(٥) المقصد الأسنى، ص ٢٧، ٢٨؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٣٧؛ ص ٣٨، ٣٩.

(٦) المقصد الأسنى، ص ٣١.

وقالت المعتزلة: إنه: غير التسمية، وغير المسمى.

واختيار الشيخ الغزالي – رضي ا لله عنه – أن: الاسم، والمسمى، والتسمية: أمور ثلاثة متباينة.

وهو: الحق عندي..."[1].

وقال:

"... قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[2].

دلت الآية على أن الإسم غير المسمى؛ لأنها تدل على أن أسماء ا لله كثيرة؛ لأن لفظ الأسماء لفظ الجمع، وهي تفيد الثلاثة فما فوقها، فثبت أن أسماء ا لله كثيرة، ولا شك أن ا لله واحد؛ فلزم القطع بأن الإسم غير المسمى.

وأيضاً – قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[3]، يقتضي إضافة الأسماء إلى ا لله، وإضافة الشيء إلى نفسه محال.

وأيضاً فلو قيل: و لله الذوات، لكان باطلاً، ولما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ﴾ كان حقاً؛ وذلك يدل على أن الاسم غير المسمى..."[4].

وقد اعترف بعض الأشاعرة بتأثر بعض أتباع المذهب بالمعتزلة –في هذه المسألة–.

قال الجرجاني:

"... وذهب المعتزلة: إلى أن الاسم هو: التسمية، وأنه غير المسمى.

ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا..."[5].

المسألة الثالثة:

تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في تأويل معاني بعض أسماء ا لله – تعالى – الحسنى:

---

(١) لوامع البينات، ص ١٨؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٤) التفسير الكبير، للرازي، ج١٥، ص ٧٠؛ ثم يراجع: لوامع البينات، ص ٢١؛ ص ٢٥؛ ص ١٨ – ٢٦؛ شرح المواقف، ص ٣٤٦ – ٣٤٩.

(٥) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ٣٤٧؛ ثم ينظر: حاشية حسن جلبي على شرح المواقف، ص ٣٤٧.

لقد أول المعتزلة معاني بعض أسماء الله – تعالى – الحسنى؛ حتى تتلاءم مع مناهجهم العقلية، وتنسجم مع مذهبهم في تأويل الصفات، ومن تلك الأسماء التي أولوا معانيها: الواحد، العلي، الأعلى، النور، الإله...

وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذا الجانب، فأولوا معاني بعض الأسماء الحسنى ومن تلك الأسماء التي أول الأشاعرة معناها: الواحد، العلي، الأعلى، النور، الإله، ...

وسأذكر – فيما يلي – نصوصاً تدل على تأثر الأشاعرة ببعض تأويلات المعتزلة لبعض الأسماء الحسنى:

١ – ذهب المعتزلة إلى تأويل معنى اسم الله الأحسن "الواحد" بحيث يتمشى مع مصطلحاتهم الكلامية، ومناهجهم الفلسفية.

قال عبد الجبار:

"... إنه – تعالى – يوصف بأنه: واحد على الحقيقة، ويراد به أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض؛ تفرقةً بَيْنَهُ، وبين ما يجوز عليه التجزؤ، والتبعض..."[١].

وقال:

"... إن القديم يوصف بأنه: واحد على وجوه ثلاثة:

– أحدها: بمعنى أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض.

– والثاني: بمعنى أنه: متفرد بالقدم؛ لا ثاني فيه.

– والثالث: ..."[٢].

وقد تأثر الأشاعرة بهذا التفسير لمعنى الواحد؛ حيث فسروا معنى الواحد: بنفي التعدد، والإثنينية، والتأليف، والتركيب، والانقسام، والتبعض.

قال الجويني:

"... الباري – سبحانه وتعالى – واحد.

والواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو: الشيء، لوقع الإكتفاء بذلك؛ والرب – سبحانه وتعالى – موجود فرد، متقدس عن

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٥، ص ٢٤٤.

(٢) المغني، ج٤، ص ٢٤١؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج٥، ص ٢٤٥.

قبول التبعيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له، ولا نظير، ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية، إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف..."[١].

وقال الغزالي:

"... الواحد هو: الذي لا يتجزأ، ولا يتثنى، ...

– أما الذي لا يتجزأ، فكالجوهر الواحد الذي لا ينقسم؛ فيقال إنه: واحد.

بمعنى أنه: لا جزء له، وكذا النقطة لا جزء لها.

وا لله – تعالى – واحد، بمعنى: أنه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته.

– وأما الذي لا يتثنى، فهو: من لا نظير له كالشمس – مثلاً – فإنها – وإن كانت قابلة للإنقسام بالوهم – متجزئة في ذاتها؛ لأنها من قبيل الأجسام. فهي لا نظير لها؛ إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير.

فإن كان في الوجود، موجود – ينفرد بخصوص وجوده تفرداً، لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً – فهو: الواحد، المطلق، أزلاً، وأبداً.

...، ...، ...، ...، فلا وحدة على الإطلاق إلا الله – تعالى –"[٢].

وقال الرازي:

"... اعلم أن الواحد:

– قد يراد به نفي الكثرة في الذات.

– وقد يراد به نفي الضد، والند.

أما الواحد بالتفسير الأول: فقد ذكروا في تفسيره وجوها:

– الأول: أنه شيء لا ينقسم؛ وإنما قلنا: شيء احترازاً عن المعدوم؛ لأن المعدوم لا ينقسم؛ وإنما قلنا: لا ينقسم احترازاً عن قولنا: رجل واحد، وذات واحدة، فإنه: يقبل القسمة.

أما الواحد الحقيقي: فإنه: لا يقبل القسمة بوجه أَلْبَتَّةْ. ...، ...، ...،.

– أما الواحد بالتفسير الثاني:

---

(١) الإرشاد، ص ٥٢.

(٢) المقصد الأسنى، ص ١١٨؛ ثم يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٩.

فهو أنه ليس في الوجود، موجود يساويه في الوجوب الذاتي، وفي العلم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها..."[1].

٢ – أول المعتزلة اسم الله – تعالى – الأحسن "العلي" وما في معناه: كالأعلى، المتعال، بما يتلاءم مع مذهبهم في نفي صفة العلو بالذات عن الله – تعالى – ثم فسروا العلو: بعلو الشأن، أو القهر، أو الاقتدار، أو الغلبة، أو أنه منزه، ومقدس عما لا يليق به من صفات النقص.

قال الزمخشري:

"... قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[2]: العلي: الشأن..."[3].

وقال:

"... قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[4]: تسبيح اسمه – عز وجل – تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي: إلحاد في أسمائه: كالجبر، والتشبيه، ونحو ذلك؛ مثل: أن يفسر الأعلى، بمعنى: العلو الذي هو: القهر، والإقتدار؛ لا بمعنى: العلو في المكان، والإستواء على العرش حقيقة، وأن يصان على الابتهال، والذكر؛ لا على وجه الخشوع، والتعظيم..."[5].

وقال عبد الجبار:

"... فأما الوصف له بأنه: عليٌّ، وعال، ومتعال، فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة فيه؛ ويراد بذلك أنه: قاهر، قادر على الأشياء – كلها – مقتدر؛ لأن ذلك معناه في اللغة؛ ولذلك قال سبحانه:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[6]؛ يعني بذلك لغلب بعضهم بعضا، وقهره. ....، ....، ... .

---

(١) لوامع البينات، ص ٣٠٨ – ٣١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) الكشاف، ج١، ص ١٥٤.

(٤) سورة الأعلى، الآية ١.

(٥) الكشاف، ج٤، ص ٢٠٣.

(٦) سورة المؤمنون، الآية ٩١.

وهذا هو: المراد بقوله – جل وعز –: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[١]؛ يعني: قهر أهلها.

قال – رحمه الله[٢] –:

وقد يوصف بذلك، ويراد به أنه منزه؛ نحو قوله – جل وعز – ﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٣].

وقول المتكلمين: تعالى الله عن وصف الجاهلين؛ لأن المراد بذلك، أنه: يجل عن ذلك، وأنه: منزه عنه.

فأما عالي بمعنى: ارتفاع المكان، فلا يستعمل فيه – سبحانه –؛ لأن كونه في الأماكن يستحيل، فكما لا يصح أن يستعمل ذلك في الأعراض، فكذلك فيه – جل وعز –.

...، ...، ...، فأما عليّ، فكما يكون بمعنى: الإرتفاع، فقد يكون بمعنى القهر، والتنزه، فلذلك استعملناه فيه – جل وعز –..."[٤].

وقال عبد الجبار – أيضاً –:

"... وأما وصفه – جل ذكره – بأنه: فوق الأشياء، فيصح على طريق التقييد، بأن يقال: فوقهم في القدرة، والعلم، والحكمة؛ فأما على الإطلاق، فلا يصح فيه؛ لأنه ينبئ عن الإرتفاع في المكان، والمحاذاة، وذلك يستحيل فيه – جل وعز –..."[٥].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في تأويل معنى اسم الله الأحسن "العلي"، وأنكروا دلالته على إثبات العلو بالذات، وصرحوا بنفي هذا المعنى؛ ولهذا نجد كل من شرح هذا الإسم من الأشاعرة فسره بعلو الشرف، والمكانة، والرتبة؛ أو القهر، أو الغلبة، ... ونحوها.

---

(١) سورة القصص، الآية ٤.

(٢) القائل هو: أبو علي الجبائي، أخذ عنه القاضي عبد الجبار الإعتزال؛ وعبد الجبار ينقل – هنا – كلامه.

(٣) سورة النحل، الآية ٣.

(٤) المغني، ج٥، ص ٢١٤، ٢١٥؛ ثم يراجع: الكشاف، ج٣، ص ٣٦٤.

(٥) المغني، ج ٥، ص ٢٥٦.

قال البيهقي:

"... العلي: هو: العالي، القاهر.

وقيل: هو الذي علا، وجل، من أن يلحقه صفات الخلق، وهـذه صفـة يسـتحقها بذاته..."[١].

وقال الرازي:

"... قال سبحانه:

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[٢].

وقال:

﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾[٣].

وقال:

﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِي﴾[٤].

...، ...، ...، اعلم أن العلي: فعيل من العالي. ...، ...، ...، .

فثبت أنه – سـبحانه – أعلـى مـن جميـع الموجـودات في المراتـب العقليـة، وجـل وتقدس عن أن يكون علوه عليها في المكان، والجهة.

وإذا عرفت العلو بهذا المعنى، عرفت الفوقية في قوله سبحانه:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٥].

وفي قوله:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[٦].

ثم نقول: يرجع حاصل هذا العلو إلى أحد أمور ثلاثة:

---

(١) الاعتقاد، ص ٢٣؛ ثم يراجع: الإرشاد، ص ١٤٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) سورة غافر، الآية ١٢.

(٤) سورة الرعد، الآية ٩.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٨.

(٦) سورة النحل، الآية، ٥٠.

– إلى أنه لا يساويه شيء في: الشرف، والمجد، والعزة؛ فحينئذ يكون هذا الاسم من أسماء التنزيه.

– أو إلى أنه: قادر على الكل؛ والكل تحت قدرته، وقهره؛ فيكون هذا الإسم من أسماء الصفات المعنوية.

– أو أنه: متصرف في الكل؛ فيكون من أسماء الأفعال..."(١).

وقال:

"... ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾(٢).

واعلم أنه: لايجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة..."(٣).

وقال:

"... الحق – سبحانه وتعالى – مرتفع؛ لا بالمكان، فإن من كان ارتفاعه بالمكان؛ كان مكانه مساوياً له في الإرتفاع؛ بل التحقيق أن ذلك المكان يكون مرتفعاً بذاته؛ والمتمكن يكون مرتفعاً بسبب ارتفاع ذلك المكان؛ فيكون ذلك الإرتفاع للمكان بالذات؛ وللمتمكن بالتبع؛ وجل الحق عن أن يكون كذلك؛ بل الحق – سبحانه وتعالى– مرتفع عن المكان فلا يكون مكانياً، وعن الزمان فلا يكون زمانياً ، فهو متعالٍ عن مناسبة المحدثات، ومشابهة الممكنات، وتقدير الأوقات، والساعات، وإحاطة الأحياز والجهات..."(٤).

٣ – أول المعتزلة اسم الله الأحسن "النور" بما يتمشى مع مذهب المعتزلة في نفي الصفات، ولم يثبتوا أن من أسمائه الحسنى النور، وأن من صفاته النور، وأن حجابه النور.

قال الزمخشري:

---

(١) لوامع البينات، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٣) تفسير الرازي، ج ٧، ص ٦٣؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٣، ١٤.

(٤) لوامع البينات، ص ١١٦.

"... قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[١]، مع قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾[٢]، و ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ﴾[٣]

...، ...، ...، والمعنى: ذو نور السموات، وصاحب نور السموات؛ ونور السموات والأرض: الحقُّ؛ شبَّهَهُ بالنور في ظهوره، وبيانه..."[٤].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد بقول الله – تعالى – :

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٥].

أي: منوِّر السموات والأرض؛ فذكر الفعل وأراد به الفاعل، وهذا كثير في كلامهم.

ألا ترى أنهم يقولون: رجل: صوم، وعدل، ورضى.

والذي يؤكد هذا أنه: أضاف النور إلى نفسه، فقال: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾[٦]؛ وهذا يقتضي أن يكون النور غيره؛ ولن يكون ذلك كذلك، إلا وما قلناه، على ما قلناه..."[٧].

وقد تأثر الأشاعرة بتأويل المعتزلة لمعنى اسم الله الأحسن "النور"، ففسروه بمعنى الهادي، أو الحق، أو منور السموات والأرض؛ ولم يثبتوا أن النور اسم من أسمائه الحسنى، وأن الله – تعالى – نور، وأن من صفاته النور، وحجابه النور.

قال الخطابي:

"... النور: هو: الذي بنوره يبصر ذو العماية، وبهدايته يرشد ذو الغواية، وعلى مثل هذا يتأول قوله – جل وعز –:

---

(١) سورة النور، الآية ٣٥.
(٢) نفس السورة، والآية.
(٣) نفس السورة، والآية.
(٤) الكشاف، للزمخشري، ج٣، ص ٧٦.
(٥) سورة النور، الآية ٣٥.
(٦) نفس السورة، والآية.
(٧) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩١.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[(١)].

أي: منه نور السموات والأرض.

ولا يجوز أن يتوهم أن الله – تعالى – نور من الأنوار، وأن يعتقد ذلك فيه سبحانه!!؛ فإن النور تضاده الظلمة، وتعاقبه فتزيله، وتعالى الله أن يكون له ضد، أو ندا!!..."[(٢)].

وقال البيهقي:

"... النور: هو الهادي.

– وقيل: هو: المنور؛ وهو: من صفات الفعل.

– وقيل: هو: الحق.

– وقيل: هو: الذي لا يخفى على أوليائه بالدليل، وتصح رؤيته بالأبصار.

وهذه صفة يستحقها الباري – تعالى – بذاته..."[(٣)].

وقال الآمدي:

"... وقوله:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[(٤)].

فإنه يحتمل أن يكون المراد به، أنه: هادي أهل السموات والأرض، ويكون إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى..."[(٥)].

٤ – تأثر الأشاعرة بتأويل المعتزلة لإسم الله – تعالى – الأحسن الإله:

ذهب المعتزلة إلى أن معنى الإله هو: القادر على الخلق؛ وليس بمعنى المعبود!!. وزعموا – أيضاً – أن الإلهية، هي: القدرة على اختراع الأعيان، وإيجادها؛ وليست، بمعنى: العبادة.

---

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) شأن الدعاء، ص ٩٥؛ ينظر: النهج الأسمى، ج٢، ص ٢٤٣.

(٣) الاعتقاد، ص ٢٨؛ ثم يراجع: الارشاد، ص ١٥٥؛ لوامع البينات، ص ٣٤٦ – ٣٤٨.

(٤) سورة النور، الآية ٣٥.

(٥) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٤٠.

ولهذا فسروا كلمة الإخلاص: "لا إله إلا ا لله" على أساس هذا الاصطلاح الكلامي المبتدع؛ فشهادة الحق تعني عند المعتزلة عدة أمور:

١ – أن ا لله – تعالى – قديم، وأن القدم هو: أخص خصائص الذات الإلهية[١].

٢ – أنه لا شريك له في القدم؛ ومن ثم جعلوا غاية التوحيد هي نفي صفات قديمة بذات ا لله – تعالى –[٢].

٣ – أنه تعالى لا شريك له في خلق العالم: (الجواهر والأعراض)؛ ومن ثم استدلوا على نفي ثان يشاركه في الخلق بدليل التمانع[٣].

وهذا القول هو: الذي يهمنا، هنا.

قال عبد الجبار:

"...الكلام في أنه – تعالى – واحد، لا ثاني له في القدم، والإلهية.

فصل: في معنى وصفنا له – سبحانه – بأنه واحد، وما يتصل بذلك.

– قال شيخنا أبو علي – ....، ... –: إن القديم يوصف بأنه واحد، على وجوه ثلاثة:

– أحدها: بمعنى أنه: لا يتجزأ، ولا يتبعض؛ ....، ....، .....،

– والثاني: بمعنى أنه متفرد بالقدم؛ لا ثاني فيه.

– والثالث: أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية، من كونه: قادراً لنفسه، وعالماً لنفسه، وحياً لنفسه.

قال – ....، ...، –: وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه: واحد، لاختصاصه بذلك دون غيره. ....، ....، .... .

وذهب بعضهم: إلى أنه: يوصف بأنه واحد في الفعل، والتدبير؛ دون سائر الوجوه.

---

(١) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٤، ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٢) ينظر: المغني، ج٤، ص ٣٤١؛ شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٦، ١٨٧، ص ١٩٥ – ١٩٧.

(٣) ينظر: المغني، ج ٤، ص ٢٦٧ – ٢٧٦.

...، ...، ...، . فقول القائل: "ا لله واحد"، و "لا إله إلا ا لله" توحيد؛ لأنه خبر عن كونه واحداً. ويجري ذلك على: العلم بأنه واحد، وبأنه مختص بسائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها، أو في جهة استحقاقها، غيره، في تعارف المتكلمين؛ ولذلك يقولون: هذا علم التوحيد..."[1].

وقال – أيضاً –:

"... – فإن قيل: فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنه: واحد، ودللتم عليه بأنه لو كان معه ثان، لصح التمانع بينهما؟.

– قيل له: إنا نريد بذلك كونه واحداً في القدم، وسائر ما يختص به من الصفات، وأنه لا ثاني له فيها: ولذلك نستدل بدليل التمانع؛ وذلك الدليل يطابق هذه الفتوى.

فأما ما به يعلم وجوب كونه واحداً – من جهة العدد، وأنه لا يصح أن يتجزأ، ولا يتبعض – فالذي يدل عليه ما تقدم ذكره في نفي التشبيه..."[2].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة؛ ففسروا معنى الإله بأنه: القادر على الإختراع، وأن الإلهية، هي: القدرة على الإختراع؛ وليس الإله بمعنى المعبود، وليس الألوهية، بمعنى العبادة.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... اختلف أصحابنا في معنى الإله:

– فمنهم من قال: إنه مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان.

وهو اختيار أبي الحسن الأشعري؛ وعلى هذا القول يكون "الإله" مشتقاً من صفة..."[3].

وقال البيهقي:

"... ا لله، معناه: من له الإلهية؛ وهي: القدرة على اختراع الأعيان، وهذه صفة

---

(١) المغني، ج٤، ص ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) المغني، ج٤، ص ٢٤٥؛ ثم يراجع: الكشاف، ج١، ص ١٠٥.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص١٢٣.

يستحقها بذاته..."[١].

وقال الرازي:

"... الإله: من له الإلهية؛ وهي القدرة على الإختراع..."[٢].

وقال الجرجاني:

"... الله، وهو: اسم خاص بذاته، لا يوصف به غيره؛ أي: لا يطلق على غيره أصلاً.

...، ...، ...، وقيل: معنى الإله، وهو: القادر على الخلق، فيرجع إلى صفة القدرة..."[٣].

وهكذا نجد أن المعتزلة أولوا معاني بعض الأسماء الحسنى، وأنكروا دلالتها على بعض الأسماء؛ لأنها لا تتفق مع مناهجهم العقلية، وطرقهم الكلامية؛ وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذا الجانب، فأولوا معاني بعض الأسماء، وأنكروا دلالتها على الصفات التي ينكرونها، كالعلو، وصفة النور، ... .

ومن تلك الأسماء: العلي، الأعلى، المتعال، النور، الواحد، الأحد، الإله، وغيرها... .

والله أعلم.

---

(١) الاعتقاد، ص ٢٠.

(٢) لوامع البينات، ص ١١٨.

(٣) شرح المواقف – تحقيق: د. أحمد المهدي – ص ٣٥٦.

المبحث الخامس

النقـــد

المبحث الخامس
النقد

مذهب أهل السنة والجماعة في الأسماء الحسنى، هو: الإيمان بـأن ا لله – تعـالى – له الأسماء الحسنى التي تدل على صفات كماله، ونعوت جلاله – سبحانه –.

وقد دلت آيات الذكر الحكيم، وأحاديث النبي الرحيم ﷺ على أن ا لله – تعـالى – له الأسماء الحسنى، والصفات العلى؛ فيجب الإيمان بهـا، وإثباتها لله – تعـالى – مـن غير تأويل، ولا تعطيل، ولا تحريف، ولا تكييف، ولا تشبيه ولا تمثيل.

الأدلة على إثبات الأسماء الحسنى لله – تعالى –:

أسماء ا لله – تعالى – ثابتة بدلالة الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

الأدلة على إثبات الأسماء الحسنى، لله –تعالى – من الذكر الحكيم كثيرة، منهـا:

قول ا لله تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[١].

وقال تعالى:

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٢].

وقال ا لله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣].

وقال تعالى:

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٤].

---

(١) سورة طه، الآية ٨.
(٢) سورة الحشر، الآية ٢٤.
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.
(٤) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

الأدلة من الحديث على إثبات الأسماء الحسنى لله – تعالى –:

الأدلة على أن ا لله – تعالى – له الأسماء الحسنى كثيرة؛ نذكر منها ما يلي:

١ – روى البخاري بسنده عن حذيفة قال:

كان النبي ﷺ إذا أوى إلى فراشه قال: "اللهم باسمك أحيا وأموت. وإذا أصبح قال: الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور"[(١)].

٢ – وروى البخاري بسنده عن أبي هريرة أن رسول ا لله ﷺ قال: إن لله تسعة وتسعين إسماً؛ مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة"[(٢)].

٣ – وروى البخاري بسنده عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا جاء أحدكم فِراشه...، ...، ...، وليقل: باسمك ربي وضعت جنبي، وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي فاغفر لها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين"[(٣)].

٤ – روى اللالكائي[(٤)] بسنده عن أبي سلمة عن عبد الرحمن عن عائشة: "أن النبي ﷺ كان إذا اشتكى رقاه جبريل؛ فقال:

بسم ا لله (أبريك) من كل داء يشفيك من كل شر ذي عين، ومن شر كل حاسد إذا حسد..."[(٥)].

٥ – وروى اللالكائي عن أبي سعيد: إن جبريل أتى النبي ﷺ فقال: اشتكيت يا محمد؟.

– فقال: نعم.

---

(١) صحيح البخاري ح/٧٣٩٤؛ وانظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٨.

(٢) صحيح البخاري، الحديث رقم ٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٧.

(٣) صحيح البخاري، الحديث رقم ٧٣٩٣. ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٨.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢١٠.

(٥) قال شيخنا محقق الكتاب – شكر ا لله سعيه–:
رواه مسلم: ح/٢١٨٥.
ورواه أحمد في مسنده بدون واسطة بين محمد بن ابراهيم وعائشة، ج٦، ص ١٦٠.
ولفظ اللالكائي (أبريك) وفي مسلم (يبريك)، وفي المسند (أرقيك).
يراجع: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢١٠، هامش رقم (٢).

– فقال: بسم ا لله أرقيك، من كل شيء يؤذيك، ومن شر كل نفسٍ وعينٍ: ا لله يشفيك؛ بسم ا لله أرقيك"[1].

وسوف يتركز النقد على ثلاث مسائل؛ وهي:

– المسألة الأولى: هل أسماء ا لله – تعالى – توقيفية؟؛ أم قياسية اصطلاحية؟.

– المسألة الثانية: نقد قولهم بأن: الاسم غير المسمى.

– المسألة الثالثة: نقد تأويلهم لبعض معاني أسماء ا لله – تعالى – الحسنى؛ مثل: الواحد، العلي والأعلى، النور، الإله؛ فأقول وبا لله التوفيق.

المسألة الأولى:

هل أسماء ا لله – تعالى – توقيفية؟ أم هي قياسية اصطلاحية؟.

قلنا: – فيما سبق – إن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن أسماء ا لله – تعالى – قياسية، اصطلاحية؛ وقد وافقهم على ذلك القاضي أبوبكر الباقلاني من الأشاعرة؛ ثم إن بعض الأشاعرة – رغم قولهم: بأن أسماء ا لله توقيفية–؛ إلا أنهم خالفوا ذلك في الواقع؛ حيث أطلقوا على ا لله – تعالى – أسماء لم يرد بها سمع، ولا توقيف؛ مثل: الأزلي، واجب الوجود، القديم، الذات،....

والحق أن مسألة أسماء ا لله – تعالى – هل هي توقيفية؟ أم قياسية اصطلاحية؟، من المسائل التي كثر فيها الخلاف بين المسلمين:

– فهناك من يقول: إن أسماء ا لله – تعالى – توقيفية، سمعية، شرعية فلا يطلق على ا لله – تعالى – إلا ما ورد به القرآن، أو السنة، أو الإجماع.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢١٠؛ ثم يراجع: الهامش رقم (٢).
رواه مسلم: ح/٢١٨٦.
ورواه الترمذي ح/٩٧٢.
وابن ماجة، ج٢، ص ١١٦٤ ح/٣٥٢٣.
مسند أحمد: ج٣، ص ٢٨؛ ص ٥٦.
صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني؛ يراجع: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢٠٦٠)؛ صحيح سنن ابن ماجه، ج٣، ص ١٧٩، ح/٢٨٥٦.

- وهناك من يقول: كل اسم ثبت معناه في الشرع، وصح معناه في اللغة، ولا يلحق من إطلاقه على الله - تعالى - نقص، جاز تسمية الله - تعالى - به.

والصواب هو: التفريق بين دعائه - سبحانه -، وبين الإخبار عنه.

- فإذا أراد العبد أن يدعو الله - تعالى - فإنه لا يجوز أن يدعوه إلا بالأسماء الحسنى؛ لأن الدعاء عبادة، والعبادة أصلها التوقيف ومتابعة ماجاء في الكتاب، والسنة، والإجماع.

قال تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١).

وأما الإخبار عنه - تعالى - فهو باب واسع؛ فإذا احتاج العبد أن يُفهِّمَ غير العرب بعض معاني أسماء الله - تعالى - أو يعبر عن معنى صحيح بعبارة اصطلاحية، أو احتاج أن يخبر عن الله - تعالى - وصفاته، فإنه يجوز أن يطلق عليه بعض الأسماء القياسية التي لم يرد بها سمع ولا توقيف، مثل: المتكلم، المريد، الموجود؛ لكن لا يدعى بمثل هذه الأسماء؛ وهذا هو أعدل الأقوال.

قال القاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ):

" ... ويجوز أن يسمى الله - تعالى - بكل اسم ثبت له معناه في اللغة، ودل العقل، والتوقيف عليه؛ إلا أن يمنع من ذلك سمع وتوقيف..."(٢).

وأئمة السنة قد جوزوا تسمية الله - تعالى - بكل مادل على معناه القرآن، والحديث، وما ثبت لله - تعالى - معناه في اللغة، وصحَّحَ العقل إثباته له - تعالى -؛ لأن من يجيز تسمية الله - تعالى - بذلك لا يسمي الله - تعالى - بأسماء هي أعلام فارغة عن المعاني، وإنما يسميه بما ثبت له معناه في اللغة، ودل العقل والتوقيف عليه(٣)؛ وذلك كله من باب الإخبار عنه - تعالى -.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) المعتمد في أصول الدين، ص ٦٢.

(٣) يراجع: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... إن المسلمين في أسماء ا لله – تعالى – على طريقتين:

– كثير منهم يقول: إن أسماءه، سمعية، شرعية، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة؛ فإن هذه عبادة، والعبادات مبناها على التوقيف والاتباع.

– ومنهم من يقول: ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتاً له، لم يحرم تسميته به؛ فإن الشارع [لم][1] يحرم علينا ذلك، فيكون عفواً.

– والصواب القول الثالث؛ وهو: أن يفرق بين: أن يدعى بالأسماء؛ أو يخبر بها عنه.

فإذا دعي لم يدع [إلا][2] بالأسماء الحسنى؛ كما قال تعالى:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾[3].

وأما الإخبار عنه، فهو بحسب الحاجة، فإذا احتيج – في تفهيم الغير المراد – إلى أن يترجم أسماؤه بغير العربية باسم له معنى صحيح؛ لم يكن ذلك مُحرَّماً..."[4].

وقال:

"... ويفرق بين: دعائه؛ والإخبار عنه.

– فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى.

– وأما الإخبار عنه: فلا يكون باسم سيءٍ؛ لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيء؛ وإن لم يحكم بحسنه؛ مثل: اسم: شيء، وذات، وموجود؛ ...، ...،.....، ...، وكذلك المريد، والمتكلم؛ فإن الإرادة، والكلام تنقسم إلى محمود، ومذموم، فليس ذلك من الأسماء الحسنى؛ بخلاف الحكيم، والرحيم، والصادق، ونحو ذلك، فإن ذلك لا يكون إلا محمودًا..."[5].

---

(١) في المطبوعة من الجواب الصحيح بدون [لم] والسياق يقتضيها.

(٢) في المطبوعة من الجواب الصحيح بدون كلمة [إلا] والسياق يقتضيها.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج٣، ص ٢٠٣؛ ثم يراجع: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج٣، ص ١٠٤١، ص ١٠٤٢.

(٥) مجموع الفتاوى، ج٦، ص ١٤٢؛ ثم يراجع: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٠٦.

وقال:

"... والناس متنازعون:

– هل يسمى الله بما صح معناه في اللغة، والعقل، والشرع؛ وإن لم يرد بإطلاقه نص، ولا إجماع؟.

– أم لا يطلق إلا ما أطلق نص، أو إجماع؟. على قولين مشهورين.

وعامة النظار يطلقون مالا نص في إطلاقه، ولا إجماع، كلفظ: القديم، والذات، ونحو ذلك.

– ومن الناس من يفصل بين:

أ – الأسماء التي يدعى بها.

ب – وبين ما يخبر به عنه للحاجة.

فهو – سبحانه – إنما يدعى بالأسماء الحسنى؛ كما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾(١).

وأما إذا احتيج إلى الإخبار عنه؛ مثل أن يقال: ليس هو بقديم، ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، ونحو ذلك.

– فقيل – في تحقيق الإثبات –: بل هو – سبحانه – قديم، موجود، وهو ذات قائمة بنفسها.

– وقيل: ليس بشيء؛ فقيل: بل هو: شيء.

فهذا سائغ؛ وإن كان لايدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها مايدل على المدح، كقول القائل: ياشيء؛ إذْ كان هذا لفظاً يعمُّ كل موجود، وكذلك لفظ "ذات، وموجود" ونحو ذلك..."(٢).

وقال الإمام ابن القيم:

"... إن ما يدخل في باب الإخبار عنه – تعالى – أوسع مما يدخل في باب أسمائه،

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٩، ص ٣٠٠ – ٣٠١؛ ثم يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٢٩٧، ٢٩٨.

وصفاته: كالشيء، والموجود، والقائم بنفسه؛ فإنه يخبر به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنى، وصفاته العليا.."[١].

وقال – أيضاً –.

"... إن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي.

وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون: توقيفيا، كالقديم، والشيء، والموجود، والقائم بنفسه.

فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه:

– هل هي توقيفية؟.

– أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع..."[٢].

ولكن إذا كان يجوز أن يطلق على الله – تعالى – أسماء لم يرد بها نص من القرآن، أو السنة، أو الإجماع، فما المراد بقول الرسول ﷺ:

"... إن لله تسعة وتسعين إسما؛ مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة..."[٣].

---

(١) بدائع الفوائد، ج١، ص ١٦١؛ ثم يراجع: مدارج السالكين، ج ٣، ص ٤١٥.

(٢) بدائع الفوائد، ج١، ص ١٦٢.

(٣) متفق عليه.

* رواه البخاري، ح ٢٧٣٦؛ ينظر: فتح الباري، ج٥، ص ٣٥٤.
* رواه البخاري، ح ٦٤١٠؛ ينظر: فتح الباري، ج١١، ص ٢١٤.
* رواه البخاري، ح٧٣٩٢؛ ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٧٧.
* رواه مسلم ح ٢٦٧٧.
* أما الرواية التي فيها عد الأسماء فقد رواها الترمذي، ح ٣٥٧٤ في طبعة عثمان و/ح ٣٥٠٧ في طبعة ابراهيم عطوة؛ ينظر: صحيح الترمذي بشرح ابن العربي، ج١٣، ص ٣٦ – ٤٢.
* رواها ابن ماجة في سننه، ح ٣٨٦١، ج٢، ص ١٢٦٩، ١٢٧٠.

وقد ضعف الألباني هذه الرواية؛ ينظر: ضعيف سنن ابن ماجة، ح ٧٧٦، ص ٣١٤، ٣١٥.

* رواها ابن حبان ح/٨٠٥، ص ٨٨ – ٨٩، من الإحسان.
* رواها الحاكم في المستدرك، ج١، ص ١٦، ١٧.
* رواها البغوي في شرح السنة، ج٥، ص ٣٢.
* رواها البيهقي في الجامع لشعب الإيمان، ج١، ص ٢٧٧.
* رواها البيهقي – أيضاً – في الأسماء والصفات، ج١، ص ٢٨، ٢٩.
* رواها البيهقي – أيضاً – في الاعتقاد، ص ١٨، ١٩.

=

والجواب عـن ذلـك هـو أن يقـال: الـذي عليـه جمهـور المسـلمين، وأهـل السـنة والجماعة أن أسماء الله – تعالى – ليست محصورة في العدد تسعة وتسعين؛ بل هـي تزيـد على ذلك – خلافاً لابن حزم[1] ومن وافقه –.

والدليل على أن العدد المذكور في الحديث ليس للحصر مايلي:

١ – حديث الشفاعة الطويل. وقد رواه البخاري بسـنده عـن أبـي هريـرة: ...، ...، ...، إلى أن قال الرسول ﷺ فأنطلق، فآتي تحت العـرش، فـأقع سـاجداً لربـي – عز وجل –، ثم يفتح الله عليَّ من محامده، وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على

= وهذه الروايات التي فيها عد الأسماء ضعيفة؛ وقد رجح العلماء أن عـد الأسمـاء هـو: مـن إدراج بعض الرواة.

قال الحافظ ابن حجر:

"... وقد أطلق ابن عطية في تفسيره أنه تواتر عن أبي هريرة؛ فقال: في سرد الأسماء نظر!!؛ فإن بعضها ليس في القرآن، ولا في الحديث الصحيح، ولم يتواتر الحديث مـن أصلـه؛ وإن خـرج في الصحيح.

...، ...، ...، – إلى أن قال:

قال البيهقـي: يحتمـل أن يكـون التعيين وقـع مـن بعـض الـرواة في الطريقـين معـاً؛ ولهـذا وقـع الاختلاف الشديد بينهما؛ ولهذا الإحتمال ترك الشيخان تخريج التعيين..."

فتح الباري، ج١١، ص ٢١٥.

وقد أطال ابن حجر النفس في هذه المسألة، ثم رجَّح أن سرد الأسماء إدراج من بعض الرواة.

يراجع: فتح الباري، ج١١، ص ٢١٤ – ٢٢٨.

قال ابن حجر:

"... وساق الترمذي، وابن حبان الأسماء؛ والتحقيق أن سردها إدراج من بعض الرواة...".

بلوغ المرام من أدلة الأحكام/ ح١٣٦٨، ج٢، ص ١٨٣.

وقال الصنعاني:

"... اتفق الحفاظ من أئمة الحديث أن سردها، إدراج من بعض الرواة...".

سبل السلام، ج٤، ص ١٠٨.

وقال ابن القيم:

"... فأما "الواجد" فلم تجئ تسميته به إلا في حديـث تعـداد الأسمـاء الحسـنى؛ والصحيـح: أنـه ليس من كلام النبي ﷺ ...".

مدارج السالكين، ج٣، ص ٤١٥.

يراجع: النهج الأسمى، محمد الحمود، ج١، ص ٥٧ – ٦٢.

(١) يراجع: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٠٤ – ٢١٥.

أحد قبلي، ثم يقال: يا محمد، إرفع رأسك، سل تعطه، واشفع تشفع..."[١].

فقوله ﷺ: "ثم يفتح ا لله عليَّ من محامده، وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي"، دليل على أن أسماء ا لله – تعالى – ليست محصورة في العدد تسعة وتسعين؛ لأن حمد ا لله – تعالى – والثناء عليه بأسمائه، وصفاته المعروفة يجري على ألسنة أنبياء ا لله، ورسله، وعباده المؤمنين.

وما يفتح ا لله على رسوله محمد ﷺ في الموقف يوم القيامة من الدعاء بذكر محامد ا لله وحسن الثناء عليه – سبحانه – عند الشفاعة – غير هذا؛ لأنه – عليه السلام – قال: "لم يفتح على أحد قبلي"، ولا يكون الدعاء بغير أسماء ا لله – تعالى – وصفاته؛ فهي زائدة على التسعة والتسعين؛ ولا يجوز حصر أسماء ا لله – تعالى – في العدد فقط، لأن محامده – سبحانه – وصفات كماله، ونعوت جلاله – غير متناهية.

وأيضاً فإن الحديث الذي ورد فيه ذكر: "التسعة والتسعين" يشتمل على قضية واحدة؛ لا على قضيتين؛ وهو: كقول القائل: إن لزيد مائة كتاب أوقفها على طلبة العلم؛ فهذا العدد لا يدل على حصر كتبه في هذا العدد؛ فقد يكون عنده كُتُبٌ أخرى خاصة به، وكُتُبٌ أخرى أعدها للبيع، ... وهكذا؛ وإنما يدل على أن الكتب التي وقفها على طلبة العلم عددها مائة.

وكذلك إذا قيل: إن لزيد داراً جعلها وقفاً لطلاب العلم، لا يمنع أن ليس عنده غيرها؛ بل قد يكون عنده دارٌ أخرى وقفها للمساكين، وأخرى للتجارة، وأخرى للسكن، ... وهكذا.

---

(١) متفق عليه.

تخريجه:

* رواه البخاري، ح/٤٧١٢؛ ينظر: فتح الباري، ج٨، ص ٣٩٥ – ٣٩٦.
* رواه مسلم (كتاب الإيمان، باب: ذكر سدرة المنتهى: الشفاعة)؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج٣، ص ٦٥ – ٧٠.
* رواه الترمذي (أبواب صفة القيامة: باب في الشفاعة) ينظر: سنن الترمذي بشرح ابن العربي، ج٧، ص ٢٦٢ – ٢٦٦.
* رواه الإمام أحمد في مسنده، ج٢، ص ٤٣٥، ٤٣٦.

وعلى قول من يجعل أسماء الله – تعالى – محصورة في العدد تسعة وتسعين – فالحديث يشتمل على قضيتين[١]:

– الأولى: أن لله تسعة وتسعين إسما.

– الثانية: أن من أحصاها، دخل الجنة.

وعلى قول من جعل العدد للحصر، يكون الاقتصار على القضية الأولى، كلاماً تاماً.

وأما من قال: إن العدد في الحديث لا يفيد الحصر؛ وإنما يفيد أن تلك الأسماء التسعة والتسعين اشتملت على فضائل، وخصائص تنبئ عن كمال الله وجلاله لا توجد في غيرها من الأسماء؛ فمن أحصاها دخل الجنة؛ وبناء عليه فلا يمكن الاقتصار على ذكر القضية الأولى؛ وهو القول الراجح.

والحديث يفيد أن لله – تعالى – تسعة وتسعين اسما، وأن تلك الأسماء اختصت بمزية شرف، واشتملت على فضائل لا توجد في غيرها؛ مع أن الحق – سبحانه – له أسماء غيرها.

وتلك الأسماء التسعة والتسعون، من فضائلها أن من أحصاها دخل الجنة؛ فأسماء الله – تعالى – تتفاوت في الفضل لتفاوت معانيها.

– فإن قيل: فما سبب تخصيص هذا العدد من بين سائر الأعداد؟؛ وَلِمَ لَمْ يبلغ مائة؟.

– قلنا: فيه احتمالان[٢]:

– أحدهما: أن يقال: إن المعاني الشريفة بلغت هذا المبلغ؛ لا، لأن العدد مقصود؛ ولكن وافقت المعاني هذا العدد.

– الثاني: أن السبب فيه، ما ذكره رسول الله ﷺ؛ حيث قال:

"... لله تسعة وتسعون اسما – مائة إلا واحدة – لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة؛

---

(١) يراجع: المقصد الأسنى، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢) ينظر: المقصد الأسنى، ص ١٥١.

وهو وتر يحب الوتر..."[١].

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها؛ لورود الشرع بأسماء، له، سواها.

- وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين.

...، ...، ...، وقيل: إن العدد نوعان:

زوج، وفرد؛ والفرد أفضل من الزوج؛ وفي الحديث: "... إن ا لله وتر يحب الوتر..."[٢].

وإذا صح أن الفرد أفضل من الزوج؛ وأول الأفراد واحد، وآخرها تسعة وتسعون، أنعم ا لله على عباده بأكمل الأفراد عدداً من أسمائه، فأمرهم أن يدعوه بها، وهي: تسعة وتسعون اسما..."[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... فإن الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء ا لله أكثر من تسعة وتسعين.

- قالوا: - ومنهم الخطابي[٤] - قوله: "إن لله تسعة وتسعين إسما من أحصاها".

التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها: هذه الأسماء.

فهذه الجملة، وهي قوله: "من أحصاها دخل الجنة" صفة للتسعة والتسعين، ليست جملة مبتدأة؛ ولكن موضعها النصب، ويجوز أن تكون مبتدأة، والمعنى لا يختلف.

والتقدير: إن لله أسماء بقدر هذا العدد، من أحصاها دخل الجنة، كما يقول القائل: إن لي مائة غلام أعددتهم للعتق؛ وألف درهم أعددتها للحج، فالتقييد بالعدد

---

(١) صحيح.
تخريجه:
* رواه البخاري، ح/٦٤١٠؛ ينظر: فتح الباري، ج١١، ص ٢١٤.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أصول الدين، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٤) يراجع: تفسير الأسماء والصفات - مخطوط - ل ٦؛ نقلاً عن البيهقي وموقفه من الإلهيات، د/ أحمد عطية الغامدي، ص ١٣٨، ١٣٩.

هو: في الموصوف بهذه الصفة؛ لا في أصل استحقاقه لذلك العدد؛ فإنه لم يقل: إن أسماء ا لله تسعة وتسعون.

...، ...،...، وأيضا فقوله: "إن لله تسعة وتسعين" تقييده بهذا العدد، بمنزلة قوله تعالى: ﴿تِسْعَةَ عَشَرَ﴾[١]؛ فلما استقلوهم، قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[٢]؛ فأَنْ لا يعلم أسماءه إلا هو، أولى.

...، ...، ...، فقوله: "إن لله تسعة وتسعين" قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر؛ ومنها:

- ذكر أن إحصاءها يورث الجنة؛ فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة، وأتبعها بهذه منفردة، لكان حسنا؛ فكيف والأصل في الكلام الاتصال، وعدم الانفصال؟!؛ فتكون الجملة الشرطية:

- صفة.

- لا إبتدائية.

فهذا هو: الراجح في العربية، مع ما ذكر من الدليل.

ولهذا قال: "إنه وتر يحب الوتر"[٣].

ومحبته لذلك تدل على أنه: متعلق بالإحصاء؛ يُحِبُّ أن يحصى من أسمائه هذا العدد.

وإذا كانت أسماء ا لله أكثر من تسعة وتسعين، أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين إسما يورث الجنة – مطلقاً – على سبيل البدل..."[٤].

وقال – أيضاً –:

"... والصواب الذي عليه جمهور العلماء أن قول النبي ﷺ : "إن لله تسعة وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة"، معناه: أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه

---

(١) سورة المدثر، الآية ٣٠.

(٢) سورة المدثر، الآية ٣١.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٣٨١، ٣٨٢.

دخل الجنة، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون إسما، ....، ....

وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده: "اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك"[١].

فأخبر أنه ﷺ لا يحصي ثناء عليه، ولو أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها، فكان يحصي الثناء عليه؛ لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه..."[٢].

وقال الإمام ابن القيم:

"... إن الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر، ولا تحد بعدد؛ فإن لله – تعالى – أسماء، وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده، لا يعلمها ملك مقرب، ولا نبيٌّ مرسل، ....، ....، ....

ومن هذا قول النبي ﷺ في حديث الشفاعة "فيفتح عليَّ من محامده بما لا أحسنه الآن"[٣]. وتلك المحامد هي تفي بأسمائه، وصفاته.

ومنه قوله ﷺ : "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"[٤].

---

(١) صحيح.
تخريجه:
سيأتي بعد قليل.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) صحيح.
تخريجه:
* رواه مسلم. عن أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – (كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع)؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج٤، ص ٢٠٣.
* رواه أبوداود، ح/٨٧٥، ج١، ص ٢٣٢.
* رواه الترمذي (كتاب الدعاء، باب: في دعاء الوتر)، ينظر: صحيح الترمذي بشرح ابن العربي، ج١٣، ص ٧٢.
* رواه النسائي (كتاب الافتتاح، باب: نصب القدمين)؛ ينظر: سنن النسائي بشرح السيوطي، وحاشية السندي، ج٢، ص ٢١٠.
* سنن ابن ماجة، ح/٣٨٤١؛ ج٢، ص ١٢٦٢، ١٢٦٣.

=

وأما قوله ﷺ : "إن لله تسعة وتسعين إسما من أحصاها دخل الجنـة"[١] صفـة؛ لا خبر مستقبل.

والمعنى له أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنـة؛ وهـذا لا ينفـي أن يكون له أسماء غيرها؛ وهذا كما تقول: لفلان مائة مملوك قد أعدهـم للجهـاد؛ فـلا ينفـي هذا أن يكـون لـه ممـاليك سـواهم: معـدون لغير الجهـاد. وهـذا لا خـلاف بـين العلمـاء فيه..."[٢].

وبناء على ماسبق، فأسماء ا لله – تعالى – ليست محصورة في العدد تسعة وتسعين؛ بل إنها تزيد على ذلك؛ وأما الطرق الـتي فيهـا سـرد أسمـاء ا لله – تعـالى – حتـى العـدد

= * رواه الإمام أحمد في المسند، ج ٦، ص ٥٨؛ ص ٢٠١.

* رواه مالك في الموطأ (كتاب القرآن، ماجاء في الدعاء) رقم الحديث ٣١، ج١، ص ٢١٤.

وقد صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي من التكبير إلى التسليم، بـاب: أذكار السجود، ص ١٢٩؛ صحيح سنن ابن ماجة، رقم الحديث ٣١١٣ - ٣٩٠٩؛ ج٣، ص ٢٥٧.

* رواه – أيضاً – أبوداود، عن علي بن أبـي طـالب – رضـي ا لله عنـه – أن رسـول ا لله ﷺ كان يقول في آخر وتره ... الحديث ح ١٤٢٧، ج٢، ص ٦٤.

* ورواه – أيضاً – مـن هـذه الطريـق الإمـام أحمـد في المسـند، ج ٦، ص ٩٦؛ ص ١١٨؛ ص ١٥٠.

وقد صحح الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني هذه الطريق.

قال:

"... صحيح. أخرجـه أبـوداود (١٤٢٧)؛ والنسـائي (٢٥٢/١)؛ والـترمذي (٢٧٤/٢)؛ وابـن ماجـة (١١٧٩)؛ وابـن أبـي شيبة (٢/٥٧/٢)؛ وأحمـد (٩٦/١، ١١٨، ١٥٠)؛ وابـن نصـر (١٤١) من طريق حماد بن سلمة عن هشام بن عمرو الفزاري عن عبد الرحمن بن الحـارث بـن هشام عن علي بن أبي طالب به. وقال الترمذي:

"حديث حسن غريب".

قلت: ورجاله ثقات رجال الصحيح؛ غير الفزاري هذا، و لم يرو عنه غير حماد بن سـلمة؛ ومـع ذلك وثقه ابن معين، وأبوحاتم، وأحمد، وذكره ابن حبان في الثقات...".

إرواء الغليل، رقم الحديث ٤٣٠، ج٢، ص ١٧٥.

(١) سبق تخريجه.

(٢) بدائع الفوائد، ج١، ص ١٦٦، ١٦٧؛ ثم يراجع: شرح السـنة، للبغـوي، ج٥، ص ٣٥؛ فتـح الباري، ج١١، ص ٢٢٠ - ٢٢١؛ البيهقي وموقفه من الإلهيات، د/ أحمد عطية الغامدي، ص ١٣٣ - ١٤١.

تسعة وتسعين، فهي طرق ضعيفة، وقد ذكر المحققون من العلماء أنها من إدراج بعض الرواة.

قال ابن تيمية:

"... والحديث الذي في عدد الأسماء الحسنى الذي يذكر فيه المنتقم، فذكر في سياقه: "البر، التواب،المنتقم، العفو، الرؤوف" ليس هو عند أهل المعرفة بالحديث من كلام النبي ﷺ بل هذا ذكره الوليد[1] ابن مسلم عن سعيد[2] بن عبد العزيز، أو عن بعض شيوخه؛ ولهذا لم يروه أحد من أهل الكتب المشهورة إلا الترمذي، رواه عن طريق الوليد بن مسلم بسياق، ورواه غيره باختلاف في الأسماء، وفي ترتيبها: يبين أنه ليس من كلام النبي ﷺ.

وسائر من روى هذا الحديث عن أبي هريرة، ثم عن الأعرج[3]، ثم عن أبي الزناد[4]، لم يذكروا أعيان الأسماء؛ بل ذكروا قوله ﷺ "إن لله تسعة وتسعين إسماً مائة

---

(١) هو: الوليد بن مسلم الدمشقي أبوالعباس الأموي مولاهم روى عن مالك، ويحي الزمار، ويزيد بن أبي مريم، وخلائق، بلغت مصنفاته: سبعين كتابا. وقال عنه أبومسهر كان مدلسا ربما دلس عن الكذابين. ولد سنة ١١٩هـ، وتوفي سنة ١٩٥هـ.

يراجع:

التقريب، ج٢، ص ٣٣٦؛ تهذيب الكمال، ج٣، ص ١٤٧٤؛ ميزان الاعتدال، ج٤، ص ٣٤٧. التهذيب، ج١١، ص ١٥١؛ شذرات الذهب، ج١، ص ٣٤٤.

(٢) هو: سعيد بن عبد العزيز التنوخي الدمشقي. ثقة، إمام اختلط في آخر عمره، روى عن ربيعة بن يزيد الدمشقي، وعنه وكيع. مات سنة ١٦٧هـ.

يراجع:

التقريب، ج١، ص ٣٠١، التهذيب، ج٤، ص ٥٩.

(٣) هو: عبد الرحمن بن هرمز الأعرج أبوداود المدني، مولى ربيعة بن الحارث. ثقة، ثبت، عالم. روى عن أبي هريرة، وعنه عبد الله بن ذكوان، ووثقه ابن سعد، والعجلي، وأبوزرعة بن خراش، مات بالأسكندرية سنة ١١٧هـ.

يراجع:

تهذيب التهذيب، ج٦، ص ٢٩٠، ٢٩١. التقريب، ج١، ص ٥٠١. شذرات الذهب، ج١، ص ١٥٣.

(٤) هو: عبد الله بن ذكوان القرشي أبوعبد الرحمن المدني المعروف بأبي الزناد مولى من الموالي. روى عن عروة بن الزبير، وأنس، وغيره؛ وعنه ابنه عبد الرحمن، ووثقه أحمد.

=

إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة".

وهكذا أخرجه أهل الصحيح كالبخاري، ومسلم، وغيرهما؛ ولكن روي عدد الأسماء من طريق أخرى من حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة، ورواه ابن ماجة، وإسناده ضعيف يعلم أهل الحديث أنه ليس من كلام النبي ﷺ؛ وليس في عدد الأسماء الحسنى عن النبي ﷺ إلا هذان الحديثان كلاهما مروي من طريق أبي هريرة..."(١).

وقال ابن تيمية:

"... إن التسعة والتسعين إسماً لم يرد في تعيينها حديث صحيح عن النبي ﷺ، وأشهر مافيها حديث الترمذي الذي رواه الوليد بن مسلم عن شعيب عن أبي حمزة، وحفاظ أهل الحديث يقولون: هذه الزيادة مما جمعه الوليد بن مسلم عن شيوخه من أهل الحديث، وفيها حديث ثان أضعف من هذا. رواه ابن ماجه. وقد روي في عددها غير هذين النوعين من جمع بعض السلف..."(٢).

وإذا كان النبي ﷺ قد وعد من أحصى التسعة والتسعين من أسماء الله - تعالى - بدخول الجنة، فما هو المراد بالإحصاء؟.

اختلف العلماء في معنى الإحصاء في الحديث على عدة أقوال؛ أهمّها إثنا عشر قولاً؛ وهي:

١ - قيل: إنه بمعنى: أن يعدها حتى يستوفيها؛ فلا يقتصر على بعضها؛ لكن

= وقال البخاري أصح أسانيد أبي هريرة أبوالزناد عن الأعرج، عن أبي هريرة، مات سنة ١٣٠هـ وقيل غير ذلك.

يراجع:

تهذيب التهذيب، ج٥، ص ٢٠٣ - ٢٠٥. التقريب، ج١، ص ٤١٣. شذرات الذهب، ج١، ص ١٨٢.

(١) مجموع الفتاوى، ج٨، ص ٩٦، ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٢٢، ص ٤٨٢؛ ثم يراجع:

المصدر نفسه، ج٢٢، ص ٤٨٢ - ٤٨٦؛ ابن حزم وموقفه من الإلهيات - عرض ونقد -، ص ٢٠٤ - ٢١٥؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د/ عبد الرحمن المحمود، ج٣، ص ١٠٤٠، ١٠٤١.

يدعو ا لله بها - كلها - ويثني عليه بجميعها، فيستوجب الموعود به من الثواب؛ كقوله تعالى:

﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[١].

واعترض أبوزيد البلخي[٢] على هذا القول؛ فقال: إن ا لله - سبحانه - جعل استحقاق الجنة مشروطاً ببذل النفس والمال؛ كما قال تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[٣].

وقال سبحانه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾[٤].

فالجنة لا تستحق إلا ببذل النفس والمال؛ فكيف يجوز الفوز بها بسبب إحصاء ألفاظ يعدها الإنسان عدًّا في أقل زمان، وأقصر مدة[٥]؟!!.

وقد تعقب الحافظ ابن حجر هذا القول، ورده؛ ثم أجاب عن اعتراض أبي زيد البلخي؛ فقال:

---

(١) سورة الجن، الآية ٢٨.

(٢) هو: أبوزيد، أحمد بن سهل البلخي، كان معاصراً للطبيب محمد بن زكريا الرازي، وقد قرأ الطبيب الرازي عليه الفلسفة.

وكان البلخي حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة. وقد قرأ المنطق. وكان يسلك في تصانيفه طريقة الفلاسفة؛ إلا أنه بأهل الأدب أشبه. وقد رمي بالإلحاد؛ لأنه كان يظهر في تضاعيف كلامه انحلال من الدين، وازدراء أهل العلوم الشرعية.

له مصنفات منها:

كتاب أسماء ا لله - عز وجل - وصفاته؛ كتاب الرد على عبدة الأصنام؛ عصمة الأنبياء - عليهم السلام -؛ البحث عن التأويلات؛ الإبانة عن كمال الدين؛ رسالة في حدود الفلسفة؛ شرائع الأديان؛ القرابين والذبائح.

توفي سنة ٣٢٢هـ.

ترجمته:

الفهرست، ص ٢٢٢ - ٢٢٤؛ ص ٤٦٩، ٤٧٠. لسان الميزان، ج١، ص ١٨٤.

(٣) سورة التوبة، الآية ١١١.

(٤) سورة الكهف، الآية ١٠٧.

(٥) لوامع البينات، ص ٨١؛ فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٥؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٧، ص ٤، ٥.

"... وتعقب بأن الشرط المذكور ليس مطردًا، ولا حصر فيه؛ بل قد تحصل الجنة بغير ذلك كما ورد في كثير من الأعمال – غير الجهاد – أن فاعله يدخل الجنة.

وأما دعوى: أن حفظها يحصل في أيسر مدة؛ فإنما يرد على من حمل الحفظ، والإحصاء على معنى أن يسردها عن ظهر قلب.

فأما من أوّله على بعض الوجوه المتقدمة، فإنه: يكون في غاية المشقة.

ويمكن الجواب عن الأول: بأن الفضل واسع..."[1].

٢ – وقيل: المراد به حفظها.

قال أبوحامد الغزالي:

"... فمن أحصاها، أي: جمعها، وحفظها، نال تعباً شديدًا في اجتهاده، فبالحريّ أن يدخل الجنة؛ وإلا فإحصاء ما وردت الرواية به مرة واحدة سهل على اللسان. نعم قد ورد في بعض ألفاظ الصحاح من حفظها دخل الجنة: والحفظ يحوج إلى مزيد تعب..."[2].

وقال الإمام النووي (٦٣١هـ – ٦٧٦هـ):

"... وأما قوله ﷺ من أحصاها دخل الجنة، فاختلفوا في المراد باحصائها: فقال البخاري – وغيره من المحققين – معناه: حفظها؛ وهذا هو: الأظهر؛ لأنه جاء مفسرًا في الرواية الأخرى من حفظها..."[3].

وقال – أيضاً –:

"... ومعنى أحصاها: حفظها، هكذا فسره البخاري، والأكثرون؛ ويؤيده أن في رواية – في الصحيح – من حفظها دخل الجنة..."[4].

وقال ابن عطية[5]:

---

(١) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) المقصد الأسنى، ص ١٥٣.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٧، ص ٥.

(٤) الأذكار النووية، ص ٨٥.

(٥) هو: الإمام العلامة، شيخ المفسرين، عبد الحق، بن غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، أبومحمد. كان إماماً في التفسير، والفقه، والعربية، ذكياً، فطنا، مدركاً، من أوعية العلم، واسع المعرفة، قوي الأدب، أخذ الناس عنه. وقد ولد سنة (٤٨٠هـ).

=

"... معنى أحصاها: عدها، وحفظها، ويتضمن ذلك: الإيمان بها، والتعظيم لها، والرغبة فيها، والإعتبار بمعانيها..."[١].

وقال ابن الجوزي[٢]:

"... لما ثبت في بعض طرق الحديث: "من حفظها" بدل "أحصاها"، اخترنا أن: المراد: العد، أي: من عدها، ليستوفيها حفظاً..."[٣].

وقد مال الحافظ ابن حجر إلى تضعيف هذا القول، عندما قال:

"... قلت: وفيه نظر؛ لأنه لايلزم من مجيئه بلفظ حفظها، تعين السرد عن ظهر قلب؛ بل يحتمل الحفظ المعنوي..."[٤].

وقال الأصيلي[٥]:

= وقد ولي قضاء المرّية بالأندلس. توفي - رحمه الله - بحصن "لُوْرْقَهْ" في سنة اثنتين وأربعين وخمس مائة (٥٤٢هـ)؛ وقيل غير ذلك.
ترجمته:
سير أعلام النبلاء، ج١٩، ص ٥٨٧، ٥٨٨.

(١) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٢) هو: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي القرشي، التيمي، البكري، البغدادي، الحنبلي؛ أبو الفرج: جمال الدين: ابن الجوزي، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق. ولد سنة تسع أو عشر وخمس مئة. كان واعظاً، بحراً في التفسير، علاّمة في السير والتاريخ/ مكبًّا على الجمع والتصنيف، ولديه فقه كافٍ. من مصنفاته: في التفسير زاد المسير. الوجوه والنظائر، فنون الأفنان، جامع المسانيد، المنتظم في التاريخ، تلبيس ابليس، صيد الخاطر، الناسخ والمنسوخ، وغيرها...
توفي ليلة الجمعة في شهر رمضان، سنة ٥٩٧هـ.
يراجع:
سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص ٣٦٥ - ٣٨٤. الذيل على طبقات الحنابلة، ج١، ص ٣٩٩ - ٤٣٣.

(٣) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٤) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٥) هو: عبد الله بن ابراهيم بن محمد بن عبد الله بن جعفر، أبومحمد، الأموي، المعروف بالأصيلي، عالم بالحديث، والفقه، له كتاب الدلائل على أمهات المسائل في خلاف مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، مات بقرطبة سنة ٣٩٢هـ.
ترجمته:

=

"... ليس المراد بالإحصاء عدَّها فقط؛ لأنه قد يعدها الفاجر؛ وإنما المراد العمل بها..."[١].

وقال أبونعيم الأصبهاني[٢]:

"... الإحصاء المذكور في الحديث ليس هو التعداد؛ وإنما هو: العمل، والتعقل بمعاني الأسماء، والإيمان بها..."[٣].

٣ – وقيل: المراد بالإحصاء الإطاقة؛ كقوله تعالى:

﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ﴾[٤]؛ أي: لن تطيقوه.

وقال ﷺ:

(استقيموا ولن تحصوا)[٥]: أي: لن تبلغوا حقيقة الإستقامة، وكنهها. والمعنى من أطاق القيام بحق هذه الأسماء، والعمل بمقتضاها، والتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها،

= ينظر: سير أعلام النبلاء، ج١٦، ص ٥٦٠.
تذكرة الحفاظ، ج٣، ص ١٠٢٤ – ١٠٢٥.
تاريخ علماء الأندلس، ج١، ص ٢٤٩.

(١) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٢) هو: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران أبونعيم الأصبهاني.
ولد في رجب سنة (٣٣٦هـ) بأصبهان. ومن مصنفاته: "حلية الأولياء"، "معرفة الصحابة" و "دلائل النبوة" و"المستخرج على البخاري" و"المستخرج على مسلم" و "تاريخ أصبهان" و "صفة الجنة" و"فضائل الصحابة". توفي في العشرين من محرم سنة (٤٣٠هـ).
ترجمته:
ينظر: طبقات الشافعية للسبكي، ج٤، ص ١٨ – ٢٥. تبيين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

(٣) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٤) سورة المزمل، الآية ٢٠.

(٥) صحيح.
تخريجه:
* سنن ابن ماجه ح/ ٢٧٧، ج١، ص ١٠١، ١٠٢.
* الموطأ (كتاب الطهارة؛ باب: جامع الوضوء) ح٣٦؛ ج١، ص ٣٤.
* مسند الإمام أحمد، ج٥، ص ٢٧٧؛ ص ٢٨٢.
* رواه الدارمي، ج١، ص ١٦٨.

=

ورعاية حرمتها؛ وذلك بأن يعتبر معانيها، فيلزم نفسه بواجبها؛ فإذا قال: "الـرزاق" علـم أنه – سبحانه وتعالى – المتكفل برزق كل عبــاده، فيثـق بوعـده. وإذا قـال: "الغفـور" و "الرحيم" و"التواب" آمن بذلك قولاً صدقاً، ووعـداً حقـا، ووثـق بمغفـرة ا لله – تعـالى– ورحمته، وأنه يقبل التوبة من عباده الذين أسرفوا على أنفسهم، ويغفر الذنوب جميعا، فـلا يقنط من رحمة ا لله – تعالى–، وهكذا سائر الأسماء[1].

٤ – وقيل المراد: الإحصاء باللسان، مقروناً بالإحصاء بالعقل؛ وذلك بأن يعدهـا بلسانه، ويتفكر في معانيها، ويتدبر مدلولاتها، فإذا وصف العبد ربـه بأنـه الملـك، ودعـاه بذلـك استحضر في عقلـه أقسـام ملـك ا لله – تعـالى – وملكوتـه، وإذا قــال القــدوس استحضر في عقله كونه مقدساً في ذاته، وصفاته، وأفعاله، وأحكامه، وأسمائه عن كــل مـا لا ينبغي. وإذا قــال العليـم، القديـر استـحضر في عقلـه عجـائب آيـات ا لله في ملكـوت السموات والأرض، وتفكر في آيات ا لله – تعالى– في الآفاق وفي الأنفس، وتدبـر خلـق الأرواح والأجساد، وتفكر بديع صنعه، وحكمته، وإتقانه، وعنايته، مُمْعنـا في التفصيـل، ومستقصيا دقائق الحكمة، ومستوفيا لطائف التدبير[2].

والفرق بين هذا الوجه، وبين الوجه الذي قبله، هو:

= * رواه الحاكم في المستدرك، ج١، ص ١٣٠.

وقد صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألبـاني، صحيـح سنن ابـن ماجـه ح/٢٢٦، ج١، ص ١٠٥، ١٠٦.

صحيح مشكاة المصابيح/ ح ٢٩٢، ج١، ص ٩٦.

إرواء الغليل/ ح ٤١٢، ج٢، ص ١٣٥ – ١٣٨.

صحيح الترغيب والترهيب ح/١٩٠، ج١، ص ١٥٨.

الروض ح/١٧٧، ١٧٨.

المساجلة العلمية ح١٧.

(١) يراجع: لوامع البينات، ص ٨١، ٨٢؛ فتح البـاري، ج ١١، ص ٢٢٤، ٢٢٥؛ صحيـح مسـلم بشرح النـووي، ج١١، ص ٥، ٦؛ الأذكـار، للنـووي، ص ٨٥؛ المقصـد الأسـنى، ص ٤٥ – ٥٥؛ معارج القبول، ج١، ص ٨٤، ٨٥؛ النهج الأسمى في شرح أسماء ا لله الحسنى، ص ٥٢ – ٥٦.

(٢) يراجع: المقصد الأسنى، ص ٥٣؛ لوامع البينات، ص ٧١، ٧٢.

- أن الوجه الثالث: أن الوجه المعتبر هو: الإتيان بالعبودية لله - تعالى - على وجه يليق بتلك الأسماء، وما دلت عليه من الصفات.

- وأما في الرابع: فالمعتبر هو: حصول العلم بمعاني تلك الأسماء، وما تدل عليه من صفات الكمال، ونعوت الجلال[١].

٥ - المراد بالإحصاء الإحاطة بمعانيها من قول العرب: فلان ذو حصاة، أي: ذو عقل، ومعرفة[٢].

قال أبوعمر الطلمنكي[٣]:

"... من تمام المعرفة بأسماء الله - تعالى - وصفاته التي يستحق بها الداعي، والحافظ ما قال رسول الله ﷺ المعرفة بالأسماء والصفات، وما تتضمن من الفوائد، وتدل عليه من الحقائق، ومن لم يعلم ذلك لم يكن عالماً لمعاني الأسماء، ولا مستفيداً بذكرها ماتدل عليه من المعاني..."[٤].

٦ - فسر الإحصاء في الحديث بأنه: العمل بمعاني الأسماء الحسنى.

قال الحافظ ابن حجر:

"... وقيل: معنى أحصاها، عمل بها؛ فإذا قال: "الحكيم" - مثلاً - سلم جميع أوامره؛ لأن جميعها على مقتضى الحكمة، وإذا قال: "القدوس" استحضر كونه منزهاً عن

---

(١) يراجع: لوامع البينات، ص ٨٢.

(٢) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٥.

(٣) هو: أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى لب بن يحيى المعافري الأندلسي الطلمنكي. أبوعمر. نسبة إلى طلمنكة: (بفتح أوله وثانيه وبعد الميم نون ساكنة وكاف) مدينة بالأندلس من أعمال الإفرنج. كان من بحور العلم، عجباً في حفظ علوم القرآن: أحكامه، ومعانيه، ومنسوخه، ولغته، وإعرابه، وعلم القراءات.
صنف كتباً في السنة تدل على إتباعه للأثر. رَوَى الحديث.
توفي في ذي الحجة سنة تسع وعشرين وأربع مئة. وقد عمّر تسعين عاماً تقريباً.
يراجع:
سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص ٥٦٦ - ٥٦٨.
معجم البلدان، ج٤، ص ٣٩.

(٤) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

جميع النقائص..."[1].

وقال ابن بطال[2]:

"... طريق العمل بها أن الذي يسوغ الاقتداء به فيها: كالرحيم، والكريم، فإن الله يحب أن يرى حلاها على عبده؛ فليمرّن العبد نفسه على أن يصح له الإتصاف بها، وما كان يختص بالله - تعالى - كالجبار، والعظيم، فيجب على العبد الإقرار بها، والخضوع لها، وعدم التحلي بصفة منها، وما كان فيه معنى الوعد نقف منه عند الطمع والرغبة، وما كان فيه معنى الوعيد نقف منه عند الخشية، والرهبة؛ فهذا معنى: أحصاها، وحفظها.

ويؤيده أن من حفظها عدًّا، وأحصاها سردًّا، ولم يعمل بها يكون كمن حفظ القرآن، ولم يعمل بما فيه، وقد ثبت الخبر[3] في الخوارج أنهم يقرءون القرآن؛ ولا يجاوز

---

(١) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٢) هو: علي بن خلف بن بطال البكري، القرطبي، ثم البلنسي، ويعرف بابن اللجام (بالجيم). وهو من كبار المالكية، كان من أهل العلم والمعرفة، عُنِيَ بالحديث، العناية التامة؛ شرح صحيح البخاري في عدة أسفار، رواه الناس عنه، وكان قاضياً. وله كتاب: "الاعتصام" في الحديث، وكتاب في "الزهد والرقائق".
يراجع:
سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص ٤٧، ٤٨.
الصلة، ج٢، ص ٤١٤.
شجرة النور الزكية، ج١، ص ١١٥.

(٣) روى مسلم في صحيحه بسنده عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "... يخرج في هذه الأمة - ولم يقل منها - قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، يقرءون القرآن لا يجاوز حلوقهم - أو حناجرهم - يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية...، ...، ... الحديث".
صحيح البخاري "كتاب استتابة المرتدين؛ باب: قتل الخوارج" ح/٦٩٣١؛ ينظر: فتح الباري، ج١٢، ص ٢٨٣.
وروى البخاري - أيضاً - بسنده عن أبي سعيد في شأن الرجل الذي اعترض على النبي عندما أعطى بعض المؤلفة قلوبهم...، ...، ... قال رسول الله ﷺ : (إن من ضئضئ هذا - أو عقب هذا - قوم يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرميَّة، يقتلون أهل الإسلام، ويدعُونَ أهل الأوثان؛ لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد...".
صحيح البخاري ح/٣٣٤٤؛ ينظر: فتح الباري "كتاب الأنبياء؛ باب: قوله تعالى: وإلى عاد أخاهم هودا" ج ٦ ص ٣٧٦.

=

حناجرهم..."[١].

وقد تعقب الحافظ ابن حجر[٢] هذا الوجه؛ حيث قال:

"... قلت: والذي ذكره مقام الكمال.

ولا يلزم من ذلك أن لا يرد الثواب لمن حفظها؛ وتعبد بتلاوتها، والدعاء بها؛ وإن كان متلبساً بالمعاصي كما يقع مثل ذلك في قارئ القرآن سواء؛ فإن القارئ ولو كان متلبساً بمعصية – غير ما يتعلق بالقراءة – يثاب على تلاوته عند أهل السنة؛ فليس ما بحثه ابن بطال بدافع لقول من قال: أن المراد حفظها سرداً؛ وا لله أعلم..."[٣].

٧ – وقيل: معناه: عدّها معتقداً؛ لأن الدهريَّ لا يعترف بالخالق؛ والفلسفيَّ لا يعترف بالقادر..."[٤].

٨ – وقيل: معناه: من تتبعها من القرآن والأحاديث الصحيحة، حتى يلتقط منها تلك الأسماء التسعة والتسعين؛ ثم يدعو ا لله – تعالى – بها.

قال الرازي:

"... إنا إذا أخذنا هذا الحديث على الوجه المروي في الصحيح، وهي الرواية العارية عن تفصيل تلك الأسماء، كان المراد بقوله: من أحصاها، أي: من طلبها في القرآن، وفي جملة الأحاديث الصحيحة، وفي دلائل العقل، حتى يلتقط منها تلك الأسماء التسعة والتسعين.

ومعلوم أن ذلك مما لا يمكن تحصيله إلا بعد تحصيل علوم الأصول والفروع، حتى يقدر على التقاط هذه الأسماء من كتاب ا لله، وسنة رسوله ﷺ.

ومعلوم أن من حصل هذه العلوم واجتهد حتى بلغ درجة يمكنه معها التقاط هذه الأسماء من كتاب ا لله – تعالى –، وسنة رسوله – عليه الصلاة والسلام –، فقد بلغ

= رواه مسلم (كتاب الزكاة: باب إعطاء المؤلفة قلوبهم)؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج٧، ص ١٦٣؛ ص ١٦٩.

(١) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٤) نفس المصدر، والجزء والصفحة.

الغاية القصوى في العبودية..."[١].

وقال بعضهم:

"... يحتمل الإحصاء معنيين:

– أحدهما: أن المراد تتبعها من الكتاب، والسنة حتى يحصل عليها.

– والثاني: أن المراد أن يحفظها بعد أن يجدها محصاة..."[٢].

٩ – وقيل: أحصاها: يريد بها وجه ا لله، وإعظامه[٣].

١٠ – وقد نقل ابن حجر ما نصه:

"... وللإحصاء معان أخرى:

– منها: الإحصاء الفقهي، وهو: العلم بمعانيها من اللغة، وتنزيهها على الوجوه التي تحملها الشريعة.

– ومنها: الإحصاء النظري، وهو: أن يعلم معنى كل اسم بالنظر في الصيغة، ويستدل عليه بأثره الساري في الوجود، فلا تمر على موجود إلا ويظهر لك فيه معنى من معاني الأسماء، وتعرف خواص بعضها، وموقع القيد، ومقتضى كل اسم...، ....، ....،

وهذا أرفع مراتب الإحصاء...، ....، ....، .

وتمام ذلك أن يتوجه إلى ا لله – تعالى – من العمل الظاهر، والباطن بما يقتضيه كل اسم من الأسماء، فيعبد ا لله بما يستحقه من الصفات المقدسة التي وجبت لذاته، ....، ....، ....

فمن حصلت له جميع مراتب الإحصاء، حصل على الغاية، ومن منح منحى من مناحيها، فثوابه بقدر ما نال؛ وا لله أعلم..."[٤].

١١ – وقيل معنى "أحصاها": من تتبعها من القران، فالتقطها منه.

قال الحافظ ابن حجر:

---

(١) لوامع البينات، ص ٨٢.

(٢) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٣) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٤) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

"... وقيل: المراد من تتبعها من القرآن..."[١].

قلت: وهذا الوجه، لا يخلو من ضعف؛ لأنه يفوته الدعاء بالأسماء التي وردت في الأحاديث النبوية الشريفة.

١٢ – وقيل: معنى "أحصاها"، أي: حفظها؛ والمراد بالحفظ، حفظ القرآن؛ لكونه مستوفياً لها؛ فمن تلاه، ودعا بما فيه من الأسماء، حصَّل المقصود[٢].

وقد وضح الإمام النووي أن: هذا القول، ضعيف.

قال:

"... وقال بعضهم: المراد حفظ القرآن، وتلاوته – كله –؛ لأنه مستوفٍ لها؛ وهو: ضعيف..."[٣].

المسألة الثانية:

نقد قولهم بأن: الاسم غير المسمى:

اتضح لنا – فيما سبق – أن المعتزلة قد قالت: بأن الاسم غير المسمى.

وقد تأثر بعض الأشاعرة بقولهم؛ حيث مال إليه كل من: أبي حامد الغزالي، والفخر الرازي، والآمدي، ...

وفيما يلي نقد لقولهم؛ فأقول وبا لله التوفيق:

الحق أن القول بأن: الاسم غير المسمى هو، قول الجهمية في الأصل؛ ثم أخذه المعتزلة عنهم، ثم تلقفه بعض الأشاعرة!!.

وقد تمسَّك الجهمية بهذا القول، ليسلم لهم مذهبهم الباطل؛ وهو: القول بأن كلام ا لله – تعالى – مخلوق؛ لأن صفات ا لله، وكلامه غيره، وإذا كانت كذلك فهي مخلوقة؛ ومن ثم فالقرآن مخلوق.

وقالوا: إن أسماء الباري – سبحانه – هي غيره[٤].

---

(١) فتح الباري، ج١١، ص ٢٢٦.

(٢) ينظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٧، ص ٦.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢.

وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف، وغلّظوا بدعتهم؛ لأن أسماء ا لله – تعالى – من كلامه؛ وكلام ا لله – تعالى – غير مخلوق، وهو الذي سمى نفسه بما فيه من الأسماء[١].

وقال ابن أبي العز:

"... ولهذا كان أئمة السنة – رحمهم ا لله تعالى – لا يطلقون على صفات ا لله، وكلامه أنه غيره؛ ولا أنه: ليس غيره؛ لأن: – إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له.

– واطلاق النفي قد يشعر بأنه هو، هو؛ إذْ كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان، والتفصيل: ....، ....، ....

وكذلك قولهم: الاسم عين المسمى؛ أو غيره؟.

وطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه:

– فالاسم يراد به المسمى تارة.

– ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى.

فإذا قلت: قال ا لله كذا، أو سمع ا لله لمن حمده، ونحو ذلك، فهذا المراد به: المسمى نفسه.

وإذا قلت: ا لله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحيم من أسماء ا لله – تعالى – ونحو ذلك، فالاسم هاهنا هو المراد لا المسمى؛ ولا يقال: غيره؛ لما في لفظ الغير من الإجمال.

– فإن أريد بالمغايرة: أن اللفظ غير المعنى، فحق.

– وإن أريد: أن ا لله – سبحانه – كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم – فهذا من أعظم الضلال، والإلحاد في أسماء ا لله – تعالى – ..."[٢].

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج٦، ص ١٨٥ – ٢١٢.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٩ – ١٣١؛ ولتوضيح أقوال الناس هنا، يراجع: البيهقي وموقفه من الإلهيات، ص ١٤٢ – ١٥١؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج٣، ص ١٠٤٢ – ١٠٤٥.

وقال ابن تيمية:

"... والذي كان معروفاً عند أئمة السنة – أحمد، وغيره – الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة؛ فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره؛ فهو مخلوق. وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء.

والجهمية يقولون: كلامه مخلوق، وأسماؤه مخلوقة؛ ...، ...، ... .

والذين وافقوا السلف على أن كلامه غير مخلوق، وأسماءه غير مخلوقة، يقولون: الكلام والأسماء من صفات ذاته..."[1].

وقال – أيضا –:

"... إن المعروف عن أئمة السنة إنكارهم على من قال: أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا مرادهم؛ فلهذا يروى عن الشافعي، والأصمعي[2]، وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة[3].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٨٥ – ١٨٦.

(٢) هو: عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمع الباهلي. ولد سنة اثنتين، وقيل: سنة ثلاث وعشرين ومائة. روى عنه أبوعبيد القاسم بن سلام، وأبوحاتم السجستاني، وأبوالفضل الرياشي، وغيرهم. له مصنفات كثيرة بلغت الأربعين، منها:
كتاب الصفات، وأصول الكلام، كتاب الخراج، وغريب الحديث، وغيرها.
توفي سنة سبع عشرة ومائتين؛ وقيل غير ذلك.
ترجمته:
– الفهرست، ص ٨٦ – ٨٧.
– أخبار النحويين البصريين، ص ٤٥ – ٤٦.
– وفيات الأعيان، ج٣، ص ١٧٠ – ١٧٦.

(٣) ذكره اللالكائي؛ ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج٢، ص ٢٠٧، ٢٠٨؛ ورواها عن الشافعي، ج٢، ص ٢١١ رقم الأثر ٣٤٣؛ ج٢، ص ٢١٢ رقم الأثر ٣٤٦.

ولم يعرف – أيضاً – عن أحد من السلف أنه قال: الاسم هو: المسمى؛ بل هذا قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة، وأنكره أكثر أهل السنة عليهم..."[١].

ويرى ابن تيمية أن الصواب في هذه المسألة هو أن يقال: إن الاسم للمسمى؛ لأن هذا القول هو: الذي يوافق الكتاب، والسنة، والمعقول.

قال:

"... وأما الذين يقولون: إن الاسم للمسمى – كما يقوله أكثر أهل السنة؛ فهؤلاء وافقوا الكتاب، والسنة، والمعقول؛ قال ا لله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٢].

وقال:

﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[٣].

....، ....، ....، وإذا قيل لهم: أهو المسمى؟؛ أم غيره؟.

– فَصَّلوا؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمى؛ ولكن يراد به المسمى؟.

وإذا قيل: إنه غيره – بمعنى: أنه يجب أن يكون مبايناً له؛ فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة عنه فكيف بالخالق، وأسماؤه من كلامه، وليس كلامه بائنا عنه؛ ولكن قد يكون الاسم نفسه بائنا، مثل: أن يسمي الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه. فهذا الاسم نفسه ليس قائماً بالمسمى؛ لكن المقصود به المسمى؛ فإن الاسم مقصوده إظهار "المسمى" وبيانه..."[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٦، ص ١٨٦ – ١٨٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٢٠٦، ٢٠٧؛ وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الناس قد اختلفوا في مسألة: هل الاسم هو المسمى؟؛ أم غيره إلى خمسة أقوال؛ وهي:

أ – أن الاسم غير المسمى، وهو قول الجهمية في الأصل، ثم أخذه المعتزلة عنهم، ثم مال إليه بعض الأشاعرة.

وهذا القول هو الذي يهمنا؛ لأن بعض الأشاعرة تأثر به؛ وقد بينت – فيما سبق – بطلانه.

ب – التوقف والإمساك عن إطلاق مثل هذه الألفاظ الكلامية المبتدعة، نفياً، وإثباتاً؛ وأن كلاًّ من الإطلاقين بدعة؛ وقد عد أبوجعفر الطبري ذلك من الحماقات؛ قال:

=

المسألة الثالثة:

نقد تأويلهم لبعض معاني أسماء ا لله – تعالى – الحسنى.

اتضح لنا – فيما سبق – أن المعتزلة أولوا بعض معاني أسماء ا لله – تعالى – الحسنى، ثم تأثر الأشاعرة بهم في هذا الجانب، ومن تلك الأسماء: الواحد، العلي، الأعلى، النور، الإله.

وفيما يلي نقد لتأويلاتهم؛ فأقول وبا لله التوفيق:

زعم المعتزلة: أن ا لله – تعالى – يوصف بأنه: واحد، ويراد به: أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض، وأنه متفرد بالقدم، فلا ثاني له.

وقد تأثر الأشاعرة بهذا التأويل؛ ففسروا الواحد: بنفي التعدد، والاثنينية، والتأليف، والتركيب، والانقسام، والتبعض.

= "... وأما القول في الاسم هو المسمى؟؛ أم هو غيره فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها، فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع؛ فالخوض فيه شين، والصمت عنه زين، وحسب امرئ من العلم به، والقول فيه أن ينتهي إلى قوله – جل ثناؤه ...". صريح السنة، ص ١١.

ج – أن الاسم هو: المسمى، وهو قول كثير من المنتسبين إلى السنة، مثل أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي في شرح السنة، وغيرهم، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبوبكر بن فورك، وغيره.

د – أن الأسماء ثلاثة أقسام:

* تارة يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود.
* وتارة يكون غير المسمى: كاسم الخالق.
* وتارة لا يكون هو، ولا غيره: كاسم العليم، والقدير.

هـ – أن الاسم للمسمى، كما يقوله: أكثر أهل السنة؛ وهذا القول هو الذي رجحه ابن تيمية.

يراجع:

مقالات الإسلاميين، ص ١٧٢؛ ص ٢٩٠؛ ص ٢٩٣. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، ج٢، ص ٢٠٤ – ٢١٥. شرح السنة، للبغوي، ج ٥، ص ٢٩؛ أصول الدين، ص ١١٤، ١١٥. الجامع لشعب الإيمان، ج١، ص ٣٣٦ – ٣٣٧. الاعتقاد، ص ٣١ – ٣٣. مجموع الفتاوى، ج٦، ص ١٨٥ – ٢١٢. شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٩ – ١٣١. البيهقي وموقفه من الإلهيات، ص ١٤٢ – ١٥١؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج٣، ص ١٠٤٢ – ١٠٤٥.

وهذا التفسير لمعنى الواحد، تفسير مبتدع، يتمشى مع المصطلحات الكلامية، والمناهج الفلسفية، والطرق العقلية، وليس له أصل في كتاب ا لله، وسنة رسوله.

والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية دلت على أن ا لله – تعالى – واحد في ذاته فلا نظير له؛ وواحد في أسمائه، فلا سميَّ له، وواحد في صفاته فلا مثيل، ولا شبيه له، وواحد في ملكه وأفعاله فلا شريك، ولا ظهير، ولا معين له، وواحد في ربوبيته فلا خالق، ولا رازق، ولا معطي، ولا مانع، ولا ضار، ولا نافع، ولا محيي، ولا مميت غيره.

وواحد في ألوهيته وعبادته فلا ند له؛ فهو – سبحانه – المستحق للعبادة، وحده، لا شريك له.

فالحق – سبحانه –: واحد في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.

والآيات والأحاديث التي تدل على ذلك كثيرة منها:

قوله سبحانه:

﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ﴾(١).

وقال سبحانه:

﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾(٢).

وقال عز وجل:

﴿... قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾(٣).

وقال جل جلاله:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٦٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٩.

(٣) سورة الرعد، الآية ١٦.

رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾[١].

وقال سبحانه:

﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ﴾[٢].

وقال سبحانه:

﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾[٣].

وقال تعالى:

﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾[٤].

وقال سبحانه:

﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٥].

وقال سبحانه:

﴿للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء و لله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم﴾[٦].

وقال سبحانه:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٧].

---

(١) سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٢) سورة الصافات، الآية ٤، ٥.

(٣) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٤) سورة النحل، الآية ٥١.

(٥) سورة الحديد، الآية ١ - ٣.

(٦) سورة النحل، الآية ٦٠.

(٧) سورة الروم، الآية ٢٧.

وقال سبحانه:

﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[١].

وقال سبحانه:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[٢].

وقال سبحانه:

﴿وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنْ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[٣].

وقال سبحانه:

﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾[٤].

وقال سبحانه:

﴿... بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[٥].

وقال تعالى:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾[٦].

وقال تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا

---

(١) سورة مريم، الآية ٦٥.

(٢) سورة الشورى، الآية ١١.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١١١؛ وانظر: سورة الفرقان، الآية ٢ - ٣.

(٤) سورة سبأ، الآية ٢٢.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٠١ - ١٠٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية ٥٩.

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[١].

وقال تعالى:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[٢].

وأما الأحاديث فكثيرة؛ منها:

١ – قوله ﷺ : "... أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم، وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله..."[٣].

٢ – قال عليه الصلاة والسلام – فيما يرويه عن ربه عز وجل –:

"قال الله تعالى: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك.

– فأما تكذيبه إياي؛ فقوله: لن يعيدني كما بدأني؛ وليس أول الخلق بأهون عليَّ من إعادته.

– وأما شتمه إياي، فقوله: اتخذ الله ولدًا، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفوا أحد..."[٤].

٣ – روى البخاري بسنده عن ابن عباس – رضي الله عنه – قال: لما بعث النبي ﷺ معاذا إلى نحو اليمن.

---

(١) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٣) متفق عليه.

* رواه البخاري، ح/٢٥؛ ينظر: فتح الباري، ج١، ص ٧٥.

* رواه مسلم (كتاب الإيمان؛ باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله) ح/٢٢؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج١، ص ٢٠٠ – ٢١٢.

(٤) صحيح.

* أخرجه البخاري – كتاب التفسير – عن أبي هريرة ح/٤٩٧٤؛ ينظر: فتح الباري، ج٨، ص ٧٣٩.

* أخرجه البخاري عن أبي هريرة – كتاب بدء الخلق – ح ٣١٩٣؛ ينظر: فتح الباري، ج٦، ص ٢٨٧.

* أخرجه البخاري – أيضاً – في كتاب التفسير – عن ابن عباس ح/٤٤٨٢؛ ينظر: فتح الباري، ج٨، ص ١٦٨.

– قال له: إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب؛ فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا ا لله – تعالى –؛ فإذا عرفوا ذلك، فأخبرهم أن ا لله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم، وليلتهم..."[١].

قال عبد الرحمن السعدي[٢]:

"... الواحد الأحد: وهو الذي توحد بجميع الكمالات، بحيث لا يشاركه فيها مشارك، ويجب على العبيد توحيده: عقدا، وقولا، وعملا، بأن يعترفوا بكماله المطلق، وتفرده بالوحدانية، ويفردوه بأنواع العبادة..."[٣].

ومن الأسماء الحسنى التي أول المعتزلة والأشاعرة معناها: العلي، وما في معناه: كالأعلى، والمتعال؛ فقد حرفوا معنى هذا الإسم؛ بحيث يتمشى مع إنكارهم لصفة العلو لله – تعالى –.

وإذا رجعنا إلى نصوص الكتاب والسنة نجد أنها تدل على أن اسم العلي اسم من أسماء ا لله – تعالى –، والعلو صفة من صفات ا لله – تعالى – التي وصف ا لله – تعالى – بها نفسه. وقد دلت دلائل الكتاب والسنة على علو ا لله – تعالى – فوق عباده، واستوائه على عرشه، ومباينته للخلق.

ومن الآيات التي تدل على ذلك:

قوله تعالى:

﴿يَاعِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[٤].

---

(١) صحيح.
تخريجه:
* أخرجه البخاري/ ح ٧٣٧٢؛ ينظر: فتح الباري، ج١٣، ص ٣٤٧.

(٢) هو: عبد الرحمن بن ناصر السعدي التيمي، من كبار علماء نجد المعاصرين، ولد بعنيزة عام ١٣٠٧هـ. وقد اشتغل بالتدريس. له مصنفات كثيرة، منها: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. توفي بعنيزة في منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية عام ١٣٧٦هـ.
ينظر: علماء نجد، ج٢، ص ٤٢٢. الأعلام، ج٣، ص ٣٤٠.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج٥، ص ٢٩٨، ٢٩٩؛ نقلاً عن النهج الأسمى، ج٢، ص ٨٨، ٨٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٥٥.

وقال تعالى:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[١].

وقال سبحانه:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[٢].

وقال عز وجل:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[٣].

وأما الأحاديث فكثيرة؛ منها:

١ – ما رواه مسلم بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي:

– قال: كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أُحُدِ والجَوَّانِية[٤]؛ فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون؛ لكني صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ ، فعظم ذلك عليَّ!!.

– قلت: يارسول الله، أفلا أعتقها.

– قال: إئتني بها؛ فأتيته بها.

– فقال لها: أين الله؟.

– قالت: في السماء.

– قال: من أنا؟.

– قالت: أنت رسول الله.

– قال: أعتقها، فإنها مؤمنة..."[٥].

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٨.

(٢) سورة النحل، الآية ٥٠.

(٣) سورة فاطر، الآية ١٠.

(٤) قال ياقوت الحموي:

"... الجَوَّانِية: بالفتح، وتشديد ثانيه، وكسر النون، وياء مشددة موضع، أو قرية قرب المدينة...". معجم البلدان، ج٢، ص ١٧٥.

(٥) صحيح.

=

٢ – روى مسلم – أيضاً – بسنده عن أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ قال:

(يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم – وهو أعلم بهم –: كيف تركتم عبادي؟.

– فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون)[1].

وإثبات علو الله – تعالى – على خلقه هو مذهب السلف كافة.

قال الدارمي[2]:

"... فالله – تبارك وتعالى – فوق عرشه، فوق سمواته، بائن من خلقه، فمن لم يعرفه بذلك، لم يعرف إلهه الذي يعبد، وعلمه من فوق العرش – بأقصى خلقه، وأدناهم– واحد؛ لا يبعد عنه شيء: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي

= أخرجه مسلم (كتاب المساجد، باب: تحريم الكلام في الصلاة) ج١، ص ٣٨١، ٣٨٢؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج٥، ص ٢٣، ٢٤؛ موطأ مالك (كتاب العتق، باب: ما يجوز من العتق في الرقاب)، ح/٨، ج٢، ص ٧٧٦، ٧٧٧؛ مسند الإمام أحمد، ج٢، ص ٢٩١؛ سنن الدارمي، ج٢، ص ١٨٧.

(١) متفق عليه.

تخريجه:

* رواه البخاري ح/٥٥٥؛ ينظر: فتح الباري، ج٢، ص ٣٣.

* رواه مسلم (كتاب المساجد، ومواضع الصلاة: فضل صلاتي الصبح والعصر، والمحافظة عليهما) ح٢١٠؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج٥، ص ١٣٣؛

* موطأ مالك (كتاب قصر الصلاة في السفر، باب: جامع الصلاة) ح/٨٢، ج١، ص ١٧٠.

* رواه الإمام أحمد، ج٢، ص ٢٥٧، ٣١٢، ٤٨٦.

(٢) هو: عثمان بن سعيد بن خالد أبوسعيد التميمي، الدارمي السجستاني. ولد قبل المئتين بقليل، أخذ عن جماعة منهم: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وغيرهم.

له مصنفات منها:

الرد على بشر المريسي، والرد على الجهمية، ومسند كبير.

توفي في ذي الحجة، سنة ثمانين ومئتين (٢٨٠هـ).

ترجمته:

* سير أعلام النبلاء، ج١٣، ص ٣١٩ – ٣٢٦.

* طبقات الشافعية، للسبكي، ج٢، ص ٣٠٢ – ٣٠٦.

﴿الْأَرْضِ﴾[١]. سبحانه وتعالى عما يصفه المعطلون علوا كبيرا...)[٢].

وقال ابن تيمية:

"... إثبات العلو لله – تعالى – ونحوه، يتبين من وجوه:

– أحدها: أن يقال: إن القرآن، والسنن المستفيضة المتواترة، وكلام السابقين، والتابعين؛ بل وسائر القرون الثلاثة مملوءٌ بما فيه إثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات، ووجوه من الصفات، وأصناف من العبارات:

– تارة يخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش في سبعة مواضع.

– وتارة يخبر بعروج الأشياء، وصعودها، وارتفاعها إليه؛ كقوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾[٣]. ....، ....، ....، ....

– وتارة يخبر بنزولها منه، أو من عنده، كقوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[٤].

﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[٥].

...، ...، ...، ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾[٦].

– وتارة يخبر بأنه: الأعلى، والعلي؛ كقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[٧].

وقوله: ﴿وهو العلي العظيم﴾[٨].

– وتارة يخبر بأنه في السماء..."[٩].

---

(١) سورة سبأ، الآية ٣.

(٢) الرد على الجهمية، للدارمي – ضمن عقائد السلف – ص ٢٧١.

(٣) سورة النساء، الآية ١٥٨.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١١٤.

(٥) سورة النحل، الآية ١٠٢.

(٦) سورة الأحقاف، الآية ٢.

(٧) سورة الأعلى، الآية ١.

(٨) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٩) مجموعة الرسائل والمسائل، ج١، ص ٢٠٠ – ٢٠١.

وعندما زعم الرازي أن إثبات العلو لله – تعالى – لو كان بديهيا فطريا، لما اتفق على انكاره جمهور العقلاء الأذكياء؛ ولم يقل به إلا الحنابلة، والكرامية[١].

– رد عليه ابن تيمية بقوله:

"... إن جميع الطوائف تنكر هذا!!؛ إلا من تلقى ذلك عن الجهمية: كالمعتزلة، ونحوهم من الفلاسفة.

فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب إثنان في أن فطرهم مقرة بأن الله فوق العالم، وأنهم إذا قيل لهم: لا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا يحجب العباد عنه شيء، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو؛ فإن فطرهم تنكر ذلك..."[٢].

وقال: "... وكذلك اعتراضه هذا معارض بما هو أبلغ منه؛ فإن الجموع الكثيرة يقولون: إنهم يجدون في أنفسهم عند الضرورة معنى: بطلب العلو في توجه قلوبهم إلى الله، ودعائه، وأنه يمتنع في عقولهم وجود موجود، لا داخل العالم، ولا خارجه!!، وأن هذا معلوم لهم بالضرورة؛ فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البديهة، فتجب الحجة المثبتة، فيبطل نقيضها، وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاة، فيثبت بطلانها على التقديرين..."[٣].

وقال:

---

(١) قال الرازي:

"... إن العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم.

فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيا، لامتنع اطباق الجمع العظيم على إنكاره، ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة؛ فإن إثبات الجهة لله – تعالى – لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية. وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته – سبحانه وتعالى – منزه عن الاختصاص بالحيِّز، والجهة، فظهر أن هذه المقدمة ليست بديهية...".

الأربعين في أصول الدين، للرازي، ج١، ص ١٥٢؛ ثم يراجع: ص ١٥٥.

ثم يراجع: أساس التقديس، ص ١٦، ١٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص ٢٦٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص ٢٧٢.

"... قول النفاة لم ينقل عن نبي من الأنبياء؛ بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة، والتابعين لهم بإحسان لم ينقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات.

وأول من ظهر عنه قول النفاة هو: الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان - وكانا في أوائل المائة الثانية - فقتلهما المسلمون.

وأما سائر أئمة المسلمين، مثل: مالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم؛ فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات..."[١].

وقال:

"... كتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات، ولم ينقل عن أحد منهم حرف واحد صحيح يوافق قول النفاة..."[٢].

ومن الأسماء الحسنى التي أول المعتزلة والأشاعرة معناها: النور؛ فقد أنكروا أن يكون النور اسماً من أسمائه الحسنى، أو من صفاته، أو أن حجابه النور؛ بل فسروه بمعنى الهادي أو الحق، أو منور السموات والأرض.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن: النور اسم من أسماء الله الحسنى؛ فقد سمى الله - تعالى - نفسه: نورا.

وعلى هذا؛ فالنور صفة من صفات الله - تعالى - قائمة بذاته - جل وعلا -؛ ومن تلك الصفة اشتق له اسم "النور" الذي هو أحد الأسماء الحسنى.

والنور يضاف إلى الله - تعالى - على أحد وجهين:

- إضافة صفة إلى موصوفها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٦، ص ٢٦٦؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٥٠ - ٢٦٥؛ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج٧، ص ١٣٨، ١٥١؛ عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص ١٤ - ٢٣؛ نقض المنطق، ص ٣؛ مجموع الفتاوى، ج٥، ص ١٢ - ١٥؛ ص ٣٩ - ٥٨؛ ص ١٢١ - ١٥٣؛ اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٨١؛ العلو للعلي الغفار، ص ١٠٤.

قال تعالى:

﴿وَأَشْرَقَتْ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[١].

– وإضافة مفعول إلى فاعله.

قال تعالى:

﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾[٢].

وقد اختلف العلماء في تفسير الضمير في قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ على أقوال:

– فقيل: الضمير يعود إلى النبي محمد ﷺ؛ أي مثل نور محمد – عليه السلام –.

– وقيل: الضمير يعود إلى العبد المؤمن؛ أي: مثل نور المؤمن.

– وقيل: الضمير يعود إلى الله – تعالى –؛ أي: مثل نور الله – سبحانه –؛ وهذا هو الصواب.

قال الإمام ابن القيم – رحمه الله –:

"... والصحيح أنه يعود على الله – سبحانه وتعالى –؛ والمعنى: مثل نور الله – سبحانه وتعالى – في قلب عبده، وأعظم عباده نصيبا من هذا النور رسوله ﷺ؛ فهذا مع ما تضمنه عود الضمير المذكور، وهو وجه الكلام يتضمن التقادير الثلاثة؛ وهو: أتم لفظا، ومعنى..."[٣].

والله – سبحانه وتعالى – قد سمى نفسه نورا. وجعل كتابه نورا، وجعل رسوله محمداً – عليه السلام – نورا، وجعل دينه نورا، واحتجب عن خلقه بالنور، وجعل جنته ودار كرامته نورا[٤].

وقد دلت على ذلك الآيات والأحاديث:

أولاً: الآيات القرآنية:

---

(١) سورة الزمر، الآية ٦٩.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٢.

(٤) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٠؛ ثم يراجع: القصيدة النونية، ج٢، ص ٢٣٧ – ٢٣٩.

قال ا لله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(١).

وقال تعالى:

﴿وَأَشْرَقَتْ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾(٢).

قال الإمام ابن القيم:

"... فهذا اشراقها يوم القيامة بنوره – تعالى – إذا جاء لفصل القضاء..."(٣).

ثانياً: الأحاديث النبوية الشريفة:

١ – روى مسلم في صحيحه بسنده عن أبي موسى الأشعري قال:

"... قام فينا رسول ا لله ﷺ بخمس كلمات؛ فقال: إن ا لله – عز وجل – لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه. يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور، ....، ....، ....، لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"(٤).

---

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) سورة الزمر، الآية ٦٩.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٠.

(٤) صحيح.

تخريجه:

* رواه مسلم في الإيمان ح/١٧٩، ج١، ص ١٦١.
* رواه الإمام أحمد في المسند ج٤، ص ٤٠٥.
* رواه الدارمي في الرد على الجهمية، ص ٢٧٨.
* رواه ابن ماجه في سننه – المقدمه – ح/١٩٥، ج١، ص ٧٠.
* رواه ابن خزيمة في التوحيد، ص ١٩؛ ص ٧٥.
* رواه الآجري في الشريعة ح/٦٥٩، ج٣، ص ١٠٨٣ ح/٦٦٠، ج٣، ص ١٠٨٤.
* رواه اللالكائي ح/٦٩٦؛ ج ٣، ص ٤١٤.
* البيهقي في الأسماء والصفات، ج١، ص ٢٩٥.

=

٢ – روى مسلم في صحيحه بسنده عن أبي ذر قال: (سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟.

– قال: نور أنّى أراه)[١].

٣ – عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ : (إن الله – تعالى – خلق خلقه في ظلمة، وألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى به، ومن أخطأه ضل)[٢].

٤ – عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: (كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يتهجد؛ قال: اللهم لك الحمد أنت قيّم السموات والأرض ومن فيهن، ....، ....، ....، ....، ولك الحمد أنت نور السموات والأرض، ....، ....، ...)[٣].

= راجع: جهد د/ عبد الله الدميجي – شكر الله سعيه – في تخريج الحديث، الشريعه، ج٣، ص ١٠٨٣، ١٠٨٤.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الإيمان: باب: ما جاء في رؤية الله – عز وجل –) ج٣، ص ١٢.

(٢) اسناده صحيح.

* أخرجه الآجري في الشريعة ح/٣٣٧؛ ج٢، ص ٧٥٧.

قال محقق الكتاب – شكر الله سعيه–:

رواه ابن بطة ح/١٣٥، ج٢، ص ١٣٤ من طريق الحسن بن عرفة، قال: حدثنا إسماعيل بن عباس... به.

ينظر: الشريعة، للآجري ح/٣٣٧، ج٢، ص ٧٥٧.

(٣) متفق عليه.

تخريجه:

* رواه البخاري: كتاب التهجد ح/١١٢٠؛ فتح الباري ج٣، ص ٣؛ ورواه البخاري – أيضاً – في كتاب الدعوات ح/٦٣١٧؛ فتح الباري ج١١، ص ١١٦.

وأيضاً في كتاب التوحيد ح/٧٣٨٥؛ فتح الباري ج١٣، ص ٣٧١.

وأيضاً كتاب التوحيد ح/٧٤٤٢؛ فتح الباري ج١٣، ص ٤٢٣.

وأيضاً في كتاب التوحيد ح/٧٤٩٩ فتح الباري ج١٣، ص ٤٦٥.

* رواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين، وقصرها؛ باب: صلاة النبي – عليه السلام – ودعائه بالليل)؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج٦، ص ٥٤، ٥٥.

* رواه النسائي (كتاب قيام الليل، وتطوع النهار، باب: ذكر ما يستفتح به القيام) سنن النسائي بشرح السيوطي، وحاشية السندي، ج٣، ص ٢٠٩، ٢١٠.

=

٥ – عن ابن عباس – رضي ا لله عنهما – أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه: اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي بصري نورا، وفي سمعي نورا، وعن يميني نورا، وعن يساري نورا، وفوقي نورا، وتحتي نورا، وأمامي نورا، وخلفي نورا، واجعل لي نورا..."[١].

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على بعض المفسرين، وعلماء الكلام من المعتزلة، والأشاعرة الذين أولوا الاسم الأحسن "النور".

وزعموا: أنه بمعنى الهادي، وقصروه على هذا المعنى فقط.

وإذا كان بعض السلف قد فسر "النور" بأنه الهادي، فإن هذا التفسير لا يمنع أن يكون النور اسماً من أسماء ا لله – تعالى – الحسنى، وأنه صفة من صفاته، وأن حجابه النور؛ وذلك لأن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسَّر "بالفتح" من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى.

قال:

"... النص في كتاب ا لله، وسنة رسوله قد سمى ا لله نور السموات والأرض، وقد أخبر النص أن ا لله نور، وأخبر – أيضاً – أنه يحتجب بالنور، ....، ....، ....، وإذا كان كذلك صح أن يكون نور السموات والأرض، وأن يضاف إليه النور، وليس المضاف هو عين المضاف إليه..."[٢].

وقال:

= * رواه ابن ماجه ح/١٣٥٥؛ ج٢، ص ٤٣٠.
* رواه مالك في الموطأ (كتاب القرآن، باب ماجاء في الدعاء) ح/ ٣٤؛ ج١، ص ٢١٥.
* رواه الإمام أحمد في مسنده، ج١، ص ٢٩٨.

(١) متفق عليه.
تخريجه:
* رواه البخاري، كتاب الدعوات ح/٦٣١٦. فتح الباري، ج١١، ص ١١٦.
* رواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين، وقصرها، باب: صلاة النبي ﷺ ودعائه بالليل) ج٦، ص ٥١، ٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٦، ص ٣٨٧، ٣٨٨.

"... – قال المعترض في الأسماء الحسنى"النور": الهـادي يجب تأويلـه قطعـا. ...، ...، ... .

– فنقول: أما قوله: يجب تأويله قطعاً، فلا نسلم أنه يجب تأويلـه ، ولا نسـلم أن ذلـك لـو وجـب، قطعي؛ بـل جماهـير المسـلمين لا يتـأولون هـذا الاسـم، وهـذا مذهـب السلفية، وجمهور الصفاتية، من أهل الكلام، والفقهاء، والصوفية، وغيرهم..."[1].

وقال:

"... هذا القول الذي قاله بعض المفسرين في قوله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2].

أي: هادي أهل السموات والأرض، لا يضرنا، ولا يخالف ما قلناه؛ فـإنهم قـالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافـا؛ لم يذكـروه في تفسـير نـور مطلـق، ...، ...، ... .

ثم قول من قال من السلف[3] هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نورا؛ فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسَّـر (بـالفتح) من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى؛ بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه...، ...، ...،

...، ...، ...، ومن تدبره علم أن أكثر أقـوال السـلف في التفسـير متفقـة غـير مختلفة. مثال ذلك قول بعضهم في "الصـراط المسـتقيم": إنـه الإسـلام؛ وقـول آخـر: إنـه السنة والجماعة، وقول آخر إنـه: طريـق العبوديـة: فهـذه كلهـا صفـات لـه متلازمـة، لا متباينة، وتسميته بهذه الأسماء بمنزلة تسمية القرآن والرسول بأسمائه؛ بل بمنزلة أسمـاء الله الحسنى...، ...، ....

فقول من قال: ﴿نور السموات والأرض﴾.

---

(١) نفس المصدر، والجزء، ص ٣٧٤؛ ص ٣٧٩؛ وقد أطال ابن تيمية النفس في الرد علـى مـن أول معنى هذا الاسم، أو أنكر صفة النور؛ يراجع: مجموع الفتاوى، ج٦، ص ٣٧٤ – ٣٩٦.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) يراجع: تفسير الطبري، ج٥، ص ٤٢٦.

هـادي أهـل السـموات والأرض – كـلام صحيـح؛ فإن مـن معـاني كونـه نـور السموات والأرض أن يكون هادياً لهم.

– أما أنهم نفوا ما سوى ذلك، فهذا غير معلوم.

– وأما أنهم أرادوا ذلك فقد ثبت عن ابن مسعود أنه قال:

"إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهـه"[١]. ....، ....، .....

ولا يجوز أن يكون هذا النـور المضـاف إليـه، إضافـة: خلـق، وملـك، واصطفـاء؛ كقوله: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾[٢] ونحو ذلك؛ لوجوه:

– أحدها: أن النور لم يضف قط إلى الله إذا كان صفة لأعيان قائمة؛ فلا يقال في المصابيح التي في الدنيا: إنها نور الله؛ ولا الشمس؛ ولا القمر؛ وإنما يقال، كما قـال ابـن مسعود: "إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه"[٣].

وفي الدعاء المأثور عن النبي ﷺ –:

---

(١) ذكر ابن كثير هذا الأثر باختلاف يسير في اللفظ؛ قال: "... عـن ابـن مسـعود قـال: إن ربكـم ليس عنده ليل ولا نهار، نور العرش من نور وجهه...". تفسير ابن كثير، ج٣، ص ٢٩٠.
أخرجه الدارمي عن حماد بن سلمة عن الزبير أبي عبد السلام، عن أيوب بن عبد الله الفهـري، عن ابن مسعود؛ وفيه:
"... وإنه ليس من نور مخلوق إلا وله منزل ومنظر!! فكيف النور الأعظم خالق الأنوار".
النقض على بشر المريسي، للدارمي، ص ١٦٧.
وفيه أبوعبد السلام الزبير، ذكره ابن أبي حاتم، ج٣، ص ٥٨٤؛ ولم يحك فيه شيئاً؛ وكذا ابـن معين. وذكره ابن حبان في الثقات. تعجيل المنفعة، ص ١٣٥.
وأخرجه الطبراني في الكبيـر / ح٨٨٨٦، ج٩، ص ١٧٩: مطـولاً عـن أبـي عبـد السـلام عـن عبدالله، أو عبيد الله بن مكرز عن ابن مسعود.
قال الهيثمي في الزوائد، ج١، ص ٨٥: وفيه أبوعبد السلام قال أبوحاتم: مجهول؛ وقد ذكره ابن حبان في "الثقات"؛ وعبد الله بن مكرز، أو عبيد الله – على الشك – لم أر من ذكره.
وكذا وقع عندهما: عبد الله بن مكرز؛ والصواب: أيوب بن عبـد الله بـن مكـرز؛ فإنـه الـذي يروي عنه أبوعبد السلام؛ كما في تعجيل المنفعة.
ينظر: النهج الأسمى ج٢، ص ٢٤٨ هامش: (١).

(٢) سورة الشمس، الآية ١٣.

(٣) سبق تخريجه.

"... أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة..."[١].

– الثاني: أن الأنوار المخلوقة؛ كالشمس، والقمر تشرق لها الأرض في الدنيا، وليس من نور إلا وهو خلق من خلق الله، وكذلك من قال: منور السموات والأرض لا ينافي أنه: نور، وكل منوِّر: نور؛ فهما متلازمان..."[٢].

ونستخلص – مما سبق – ما يلي:

– أن النور اسم من أسماء الله الحسنى.

– أن النور صفة من صفاته – سبحانه – على ما يليق بجلاله وعظمته؛ ومنها اشتق له اسم النور.

– أن حجابه النور.

– بطلان تأويلات المعتزلة والأشاعرة لهذا الإسم، وقصر مدلوله على مجرد أنه هادي أهل السموات والأرض.

---

(١) ذكره ابن كثير في تفسيره، ج٣، ص ٢٩٠.
أخرجه الطبراني في "الكبير" – كما في مجمع الزوائد، ج٦، ص ٣٥ – وفي الدعاء برقم ١٠٣٦. وابن عدي في الكامل ج٦، ص ٢١٢٤ عن وهب بن جرير بن حازم ثنا أبي عن محمد بن إسحاق عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن جعفر قال:
لما توفي أبوطالب خرج النبي ﷺ إلى الطائف ماشياً على قدميه، فدعاهم إلى الإسلام فلم يجيبوه، فانصرف، فأتى ظل شجرة، فصلى ركعتين ثم قال:
"... اللهم إليك أشكو ضعف قوَّتي، وقلة حيلتي، وهَوَاني على الناس، أرحم الراحمين أنت أرحم الراحمين، إلى من تكلني إلى عدوٍ يتجهمني، أو إلى قريب ملكته أمري، إن لم تكن غضبان عليَّ فلا أبالي؛ غير أن عافيتك أوسع لي.
أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة أن تنزل بي غضبك، أو تحل عليَّ سخطك، لك العتبى حتى ترضى، ولا حول، ولا قوة إلا بك..."؛ واللفظ للطبراني.
قال الهيثمي: "... رواه الطبراني، وفيه ابن إسحاق وهو: مدلس ثقة؛ وبقية رجاله ثقات.
ينظر: النهج الأسمى، ج٢، ص ٢٤٩؛ هامش ٢.
ذكره ابن هشام في السيرة، ج٢، ص ٤٢٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٦، ص ٣٩٠ – ٣٩٢.

ومن الأسماء التي أول المعتزلة والأشاعرة معناها: الإله.

اتضح لنا – مما سبق – أن المعتزلة والأشاعرة قد أولوا معنى الإله، فجعلوه بمعنى: المعبود!!، وزعموا – أيضاً – أن الإلهية هي: القدرة على اختراع الأعيان، وإيجادها؛ وليست بمعنى العبادة.

وقد فسروا معنى كلمة التوحيد: لا إله إلا الله على ضوء هذا التأويل المبتدع.

فشهادة الحق تعني عندهم: مجرد أنه: واحد لا شريك له في خلق العالم (الجواهر والأعراض)، واستدلوا على نفي خالق يشاركه في الخلق بدليل التمانع.

وفيما يلي نقد للمعتزلة والأشاعرة في تأويل الإله بذلك المعنى؛ فأقول وبالله التوفيق.

الإله: هو المألوه المعبود الذي يستحق العبادة وحده.

وأصل إله: ولاه.

وأصل لفظ الجلالة: "الله": إله؛ وهو: اسم من أسماء الله – تعالى – الحسنى يدل على صفة له – تعالى – وهي الإلهية؛ وليس الإله بمعنى: الصانع، أو القادر على الخلق واختراع الأعيان – كما زعم المعتزلة والأشاعرة؛ وإن كان اسم الإله يتضمن معاني الربوبية من الخلق، والقدرة على صنع الأعيان، وإيجاد المخلوقات.

قال ابن منظور:

"... الإله: الله – عز وجل –. ....، ....، ....، . وأصله من أله يأله إذا تحيّر، ....، ....، ....

فالله أصله إلاه.

قال الله – تعالى –:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[1].

ولا يكون إلهاً حتى يكون معبودا، وحتى يكون لعابده خالقاً، رازقاً، ومدبرا، وعليه مقتدرًا، فمن لم يكن كذلك، فليس بإله؛ وإن عبد ظلما؛ بل هو مخلوق

---

(١) سورة المؤمنين، الآية ٩١.

ومتعبد..."[١].

وقال:

"... وأصل إله: ولاه؛ فقلبت الواو همزة: كما قالوا: للوشاح، إشاح. ....، ....، ....، .

ومعنى ولاه: أن الخلق يولهون إليه في حوائجهم، ويضرعون إليه فيما يصيبهم، ويفزعون إليه في كل ما ينوبهم؛ كما يوله كل طفل إلى أمه.

....، ....، ....، ....، والألوهية: العبادة... "[٢].

وقال:

"... وا لله: أصله إلاه، على فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه، أي: معبود، كقولنا: إمام، فعال، بمعنى: مفعول؛ لأنه مؤتم به...، ....، ....، .

تَفَرَّد – سبحانه – بهذا الاسم لا يشركه فيه غيره:

– فإذا قيل: الإله انطلق على ا لله – سبحانه –؛ وعلى ما يعبد من الأصنام.

– وإذا قلت: ا لله، لم ينطلق إلا عليه – سبحانه وتعالى –. ....، ....، ....،.

وقيل: في اسم الباري – سبحانه – إنه مأخوذ من إله، يأله إذا تحيَّر؛ لأن العقول تأله في عظمته.

وأَلِهَ، يَأْلَهُ، أَلَهًا، أي: تَحيَّر.

وأصله: وَلِهَ، يَوْلَهُ، وَلَهًا. وقد أَلِهْتُ على فلان، أي: اشتد جزعي عليه، مثل: وَلِهْتُ.

وقيل: هو مأخوذ من أَلِهَ، يأله إلى كذا، أي: لجأ إليه؛ لأنه – سبحانه – المفزع الذي يلجأ إليه في كل أمر.

....، ....، ....، والتأله: التنسك، والتعبد..."[٣].

---

(١) لسان العرب (باب الهاء، فصل: الهمزة) ج١٣، ص ٤٦٧، ٤٦٨.

(٢) لسان العرب (باب الهاء، فصل: الهمزة)، ج١٣، ص ٤٦٨.

(٣) لسان العرب (باب الهاء؛ فصل: الهمزة) ج١٣، ص ٤٦٩.

وإذا كان معنى الإله، هو: المعبود؛ فإن ذلك يستلزم: الاعتقاد الجازم بأنه لا معبود بحق إلا ا لله – سبحانه وتعالى–؛ وذلك يوجب إفراد ا لله – تعالى – بالعبادة، والإخلاص فيها لله وحده، ويجب على العبد ألا يصرف شيئاً من أنواع العبادة لغير ا لله؛ فلا يعبد إلا ا لله، ولا يسأل إلا ا لله، ولا يتوكل إلا على ا لله، ولا يستعين، ولا يستغيث إلا با لله، ولا يعمل إلا لأجله(١).

قال تعالى:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾(٢).

وقال سبحانه:

﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ﴾(٣).

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾(٤).

وقال جل شأنه:

﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾(٥).

والمتكلمون قد جانبهم الصواب عندما أوّلوا اسم ا لله الأحسن "الإله" بأنه: القادر على الاختراع(٦).

وقد ترتب على ذلك عدة أخطاء؛ منها:

– أولاً: أخطأوا في بيان معنى كلمة التوحيد؛ حيث جعل بعضهم معناها: لا إله موجود(٧) إلا ا لله.

---

(١) يراجع: كلمة الاخلاص وتحقيق معناها، لابن رجب، ص ١٨، ١٩.
(٢) سورة المزمل، الآية ٩.
(٣) سورة الشعراء، الآية ٢١٣.
(٤) سورة الإسراء، الآية ٣٩.
(٥) سورة الإسراء، الآية ٢٢.
(٦) يراجع: ص من هذه الرسالة ٦٥٢، ٦٥٣.
(٧) قال الزمخشري:

=

وهذا التفسير باطل؛ والحق أن معناها: لا إله حق إلا ا لله[1]؛ والدليل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾[2].

فقد بين ا لله أنه الإله الحق – سبحانه – المعبود بحق؛ وأما من سواه من الآلهة فعبادتها بغير حق؛ ولهذا أنكر المشركون هذه الكلمة، ولم يستجيبوا للرسول – عليه السلام – عندما دعاهم إليها؛ لأنهم فهموا أن المراد منها نفي الألوهية بحق عن غير ا لله –سبحانه – وترك عبادة الأوثان.

قال تعالى:

﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[3].

وقال سبحانه:

= "... يحذف الحجازيون خبر "لا" كثيراً؛ ومنه كلمة الشهادة؛ ومعناها: "لا إله في الوجود إلا ا لله...".

يراجع: المفصل مع شرحه، لابن يعيش، ج١، ص ١٠٧؛ شرح أنوار السعادة – مخطوط – ق ١٦؛ نقلاً عن معنى لا إله إلا ا لله، للزركشي، ص ٧٤.

وقال محمد الزركشي: (ت ٧٩٤هـ).

"... قول: "لا إله إلا ا لله" قدَّر فيه الأكثرون خبر "لا" محذوفاً:

فقدر بعضهم: الوجود.

– وبعضهم: "لنا" ...".

معنى لا إله إلا ا لله، للزركشي، ص ٧٤.

وقال محمد بن سليمان الكافيجي (ت٨٧٩هـ):

"... المفهوم من قول: "لا إله إلا ا لله" هو: التصديق بوجود ا لله – تعالى –، والتصديق بنفي وجود غيره...".

أنوار السعادة، ق ١٧، ٢٤؛ نقلاً عن معنى لا إله إلا ا لله، للزركشي، ص ٧٥.

(١) يراجع: كلمة الاخلاص، وتحقيق معناها، لابن رجب، ص ١٨ – ٢٧؛ استدراك كتبه سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز على كتاب شرح العقيدة الطحاوية، ص ٥٩٨. (ط. السادسة)؛ الشيخ: صالح بن فوزان بن عبد ا لله الفوزان "حقيقة لا إله إلا ا لله" مجلة البحوث الإسلامية. الرياض: العدد الثالث عشر (رجب – شوال عام ١٤٠٥هـ)، ص ١١٥ – ١٢٨.

(٢) سورة الحج، الآية ٦٢.

(٣) سورة ص ، الآية ٤، ٥.

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾[١].

ثانياً: فسروا الإلهية بأنها القدرة على الاختراع والخلق.

قال الرازي:

"... الإله: من له الإلهية؛ وهي القدرة على الإختراع..."[٢].

وهذا التفسير باطل؛ لأن الإلهية هي: استحقاقه للعبادة، وافراده بها دون شريك.

قال ابن تيمية:

"... والإله، هو: بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ليس هو الإله بمعنى: القادر على الخلق؛ فإذا فسر المفسر الإله: بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد - كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه - لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله؛ فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. ...، ...، ... .

قال طائفة من السلف:

- تسألهم من خلق السموات والأرض؟.

- فيقولون: الله!!؛ وهم - مع هذا - يعبدون غيره!!.

وقال تعالى:

﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾[٣].

---

(١) سورة الصافات، الآية ٣٥، ٣٦.

(٢) لوامع البينات، ص ١١٨؛ ثم يراجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ١٢٣؛ الاعتقاد، ص ٢٠؛ المواقف في علم الكلام - الطبعة المجردة - ص ٣٣٤؛ شرح المواقف، ص ٣٥٦.

(٣) سورة المؤمنين، الآية ٨٤ - ٨٩.

وقال تعالى:

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1].

ونستلخلص – مما سبق – أن الإله، هو: المعبود؛ وا لله – سبحانه – هو المعبود بحق.

والألوهية، هي: استحقاقه – سبحانه – أن يعبد وحده، لا شريك له؛ وليست الإلهية بمعنى: القدرة على الخلق، والإيجاد؛ وإن كانت تتضمن هذه المعاني التي تدل على الربوبية.

ولو أقر عبد بأن ا لله – تعالى – هو: الخالق، الرازق؛ ولكنه لم يفرده وحده بالعبادة؛ فإن ذلك لا ينفعه، ولا ينفي عنه صفة الشرك؛ وا لله أعلم.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦١.

الفصل الثاني
صفات الله تعالـى

وتحته خمسة مباحث:

- المبحث الأول: مذهب المعتزلة في صفات الله تعالـى.
- المبحث الثاني: مذهب الأشعرية في صفات الله تعالـى.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة الصفات.
- المبحث الرابع: النقد.
- المبحث الخامس: صفة الكلام.

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: صفة الكلام عند المعتزلة.

المطلب الثاني: صفة الكلام عند الأشعرية.

المطلب الثالث: جوانب التأثير في مسألة كلام الله ـ تعالـى ـ

المطلب الرابع: نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام الله تعالـى.

المبحث الأول
مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى

المبحث الأول
مذهب المعتزلة في صفات الله تعالى

لقد قسم بعض المعتزلة صفات ا لله إلى صفات ذات وصفات فعل[١].

تعريف صفات الذات عند المعتزلة:

لقد عرف بعض المعتزلة صفات الذات "بأنها الصفات التي لايجوز أن يوصف الباري بأضدادها، ولا بالقدرة على أضدادها، كقولنا: "ا لله عالم" فإن هذا الوصف لا يصح أن يتصف الباري – سبحانه – بضده ولا بالقدرة على ضده، وهو الجهل، وكقولنا: قادر حي وكذا باقي الصفات الذاتية لا يتصف ا لله – سبحانه – بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالعجز والموت.

قالوا:

"... إن ما يوصف به البارئ لنفسه كالقول قادر حي وما أشبه ذلك لم يجز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده؛ لأنه لما وصف بأنه عالم لم يجز أن يوصف بأنه جاهل، ولا بالقدرة على أن يجهل..."[٢].

تعريف صفات الفعل عند المعتزلة:

وأما صفات الفعل فقد عرفها المعتزلة بأنها التي يجوز أن يوصف الباري – سبحانه – بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها: كالإرادة، فإنه يصح أن يوصف ا لله بضدها وهي الكراهة، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب والرضى يصح أن يوصف بضدهما وبالقدرة على أن يوصف بضدهما وهما البغض والسخط.

يقول:

"... وما وصف البارئ بضده أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهة، وزعموا أنه لما وصف بالبغض

---

(١) راجع: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٦٥، ١٨٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ١٨٦.

وصف بضده من الحب، ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور..."[١].

كيفية استحقاق البارئ لصفات الذات وأنها هي الذات:

يرى أبو الهذيل العلاف أن الصفات الذاتية – كالعلم والقدرة، والحياة والسمع والبصر، والقِدم (بالكسر) والعزة والعظمة، وجلاله، وكبريائه – سبحانه – وسائر صفاته الذاتية – هي نفس ذات الله، فهو – سبحانه – يستحقها بمعنى أن الصفة هي الذات، وليست أمراً زائداً على الذات، فعلم الله هو الله، وقدرته هي هو، وهو حي وحياته هي هو، وقديم بقدم هو الله.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... وقال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته، وكان يقول: إذا قلت: إن الله عالم ثَبّتُّ له علما هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت: قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله – سبحانه – ودللت على مقدور، وإذا قلت: لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً، وكان يقول: لله وجه هو هو فوجهه هو هو ونفسه هي هو ويتأول ما ذكره الله – سبحانه – من اليد إنها نعمة، ويتأول قول الله – عز وجل – ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٢] أي بعلمي..."[٣].

وقال:

"... وقال أبو الهذيل: معنى أن الله قديم إثبات قدم لله هو الله..."[٤].

وقال:

"وأما أبو الهذيل من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء، وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه، وقال: هي الباري كما قال: في العلم والقدرة

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٨٦.

(٢) سورة طه، الآية ٣٩.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص ١٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

فإذا قيل له: العلم هو القدرة؟ قال: خطأ أن يقال هو القدرة، وخطأ أن يقال هو غير القدرة..."[1].

فأبو الهذيل لا يرى أن الباري يستحق تلك الصفات لمعان قديمة، ولا يثبت لها معنى زائداً على الذات فليست الصفة أمراً زائداً على الذات؛ بل إن الذات والصفة شيء واحد، فذات الله - سبحانه - باعتبار انكشاف الأشياء لها إنكشافاً تاماً لا يعزب عنها شيء هي علم.

وكذلك الأمر بالنسبة للقدرة، فإن أبا الهذيل لا يثبت لله صفة قديمة هي القدرة زائدة على الذات؛ بل يرى أن الذات باعتبار خلقها للمخلوقات وتصريف الكائنات وتأثيرها في الأشياء هي قدرة. وهكذا في سائر الصفات فإن الصفة والذات شيء واحد وإنما يختلف التعبير عنها باختلاف تعلقاتها وما يلزم عنها.

كيفية استحقاق الباري لصفات الفعل عند بعض المعتزلة:

صفات الأفعال عند المعتزلة هي الإرادة، والكلام، والخلق، والرزق، والتصوير، والإحياء، والإماته[2].

وقال أبوالحسن الأشعري:

"... قالت المعتزلة إن ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه من صفات فعله..."[3].

وصفات الأفعال عند المعتزلة ليست قديمة، فمثلاً إرادة الله ليست قديمة، ولا قائمة بذاته؛ بل هي لا في محل، لأنها حادثة عند إرادة وجود الفعل، وكذلك مرادات الله وأفعاله غير محصورة لأنها تتجدد بتجدد المرادات، وبتجدد الأفعال التي يفعلها الخالق - سبحانه -.

قال أبو الحسن الأشعري:

"... أنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله - سبحانه - لم يزل مريداً للمعاصي،

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٧٧.
(٢) راجع: المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٨٢.

وأنكروا جميعاً أن يكون ا لله لم يزل مريداً لطاعته، وأنكرت المعتزلة بأسرها أن يكـون ا لله لم يزل متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً موالياً معادياً جـواداً حليمـاً عـادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محيياً مميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً، وزعمـوا بـأجمعهم أن ذلك – أجمع – من صفات ا لله التي يوصف بها لفعله..."[1].

فالإرادة ليست قديمة؛ لأنـه يريـد الحـادث وقـت حدوثـه أو عنـد إرادة حدوثـه، فتحدث بحدوث متعلقها، فهي عندهم حادثة إلا أنها لا تقوم بذات ا لله، وليـس لهـا محـل كذلك تقوم به؛ لأنها حادثة وقيام الحادث بذات ا لله باطل – عندهم – لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث مطلقاً حادث.

قال أبوالحسن الأشعري:

"... قال بعض أصحاب أبي الهذيل بل إرادة ا لله موجودة لا في مكـان، ولم يقـل هي قائمة با لله..."[2].

ويقول الشهرستاني:

"... إنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون الباري – تعالى – مريداً بهـا. وهـو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون..."[3].

وصفات الفعل – عند المعتزلة ليست قديمة، والكلام فعل يفعله المتكلم متى شاء؛ ولهذا قالوا: هو مخلوق.

قال أبوالحسن الأشعري:

"... والذي كان يقول بـه أبوالهذيـل إن ا لله عـز وجـل خلـق القـرآن في اللـوح المحفوظ وهو عرض..."[4].

وأما القاضي عبد الجبار فقد قسم الصفات إلى أربعة أقسام:

١ – صفات يستحق الإتصاف بها.

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ١٨٥، ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٥١.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص ٥٩٨.

٢ – صفات تجب له في كل وقت.

٣ – صفات تستحيل عليه في كل وقت.

٤ – صفات يستحقها في وقت دون وقت.

ويبين القاضي تلك الصفات التي يستحق الاتصاف بها بقوله:

"... أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفه ويوافق موافقه لو كان له موافق تعالى عن ذلك، وكونه قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجوداً، مريداً، كارهاً – هذا عند أبي هاشم، وأما أبو علي فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية..."[١].

٢ – وأما الصفات التي تجب له في كل وقت: فهي الصفة الذاتية، وهي الصفة التي لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال[٢]. وكذلك هذه الصفات الأربع، وهي: كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً[٣].

٣ – وأما الصفات التي يستحيل اتصافه بها في كل وقت فهي ما يضاد كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، وهي نحو كونه، عاجزاً، جاهلاً، معدوماً[٤].

٤ – وأما الصفات التي يستحقها في وقت دون وقت: "... فنحو كونه مدركا، فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً وكارهاً، فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل ..."[٥].

قسمة أخرى للصفات:

وقد قسم القاضي عبد الجبار صفات الباري – سبحانه – قسمة أخرى فقال:

١ – "... إن صفات القديم – جل وعز – إما أن تكون من باب ما يختص به

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨ – ١٢٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

على وجه لا يشاركه فيه غيره..."[١].

٢ – وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه: قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم – سبحانه – إلا أن القديم – تعالى سبحانه – يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعان محدثة.

ومعنى قوله: "لما هو عليه في ذاته" أي: "لحال عليها هو في ذاته، فكون العالم عالماً: حال هي صفة وراء كونه ذاتا، أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات وكذلك كونه قادراً حياً..."[٢].

وهذه هي الأحوال التي أثبتها أبوهاشم الجبائي من المعتزلة، وخالفه في ذلك والده أبو علي الجبائي وسائر منكري الأحوال.

وأما القاضي عبد الجبار فيعد من أنصار أبي هاشم في القول بإثبات الأحوال.

وليس للحال حد حقيقي؛ بل لها ضابط وحاصرٌ بالقسمة وهي تنقسم إلى:

أ – ما يعلل، وإلى مالا يعلل.

وما يعلل: فهي أحكام لمعاني قائمة بذوات، فكل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم المعتزلي، ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً؛ لأن كونه حياً عالماً يعلل بالحياة والعلم في الشاهد فتقوم الحياة بمحل، وتوجب كون المحل حيا وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة وتسمى هذه الأحكام أحوالاً وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها. ....، ....، ....،

وأما القسم الثاني: وهو الذي لا يعلل فهو: صفات ليست أحكاما للمعاني، وهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجوداً وكون العرض عرضاً ولوناً وسواداً. والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي: حال وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٠.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.

والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما.

وعند أبي هاشم الجبائي ليست هي معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذات[١].

٣ – وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركاً، ومريداً، وكارهاً، فإن القديم – تعالى – مدرك، لكونه حياً، بشرط وجود المدرك (بالفتح) وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهية وكذلك الواحد منا؛ إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم – تعالى – حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه..."[٢].

والمعتزلة ترى أن الصفات ليست زائدة على الذات، ولا يمكن أن تفهم الصفة دون الذات، فالصفة عندهم هي عين الذات، وليست زائدة عليها فيقولون: هو عالم بذاته، قادر بذاته...

ولما كانت المعتزلة قد عمدت إلى التسوية بين الذات والصفات وجعلت الصفات غير زائدة على الذات، فإنها بهذا القول قد دخلت في زمرة نفاة الصفات من الجهمية والفلاسفة؛ لأن حقيقة مذهبهم ومآل أقوالهم يرجع إلى نفي صفات الله – سبحانه وتعالى – وإن كانوا يزعمون أن هذا القول هو حقيقة التنزيه، وكمال التوحيد.

والشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات وإنكار أن يستحق الباري تلك الصفات لمعان قديمة هو أنهم توهموا أن إثبات ذات قديمة وصفات قديمة يلزم منه مشاركة هذه الصفات القديمة لذات الله في أخص أوصافها وهو القدم فيلزم عن ذلك تعدد القدماء وهو كفر وبه كفرت النصارى.

ولهذا زعمت المعتزلة أن من التوحيد والتنزيه نفي الصفات والقول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله – تعالى – بالأبصار في الدار الآخرة.

---

(١) راجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣١ – ١٣٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٠ – ١٣١.

وبناء على هذا الفهم المبتدع لمعنى التوحيد نجد أن أبا علي الجبائي يرى: "... أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع: التي هي كونه قادراً، عالماً، حيا موجوداً لذاته..."[١].

ومعنى قوله لذاته: "... أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً..."[٢].

وأما إبنه أبا هاشم فإنه يرى أنه سبحانه: "... يستحقها لما هو عليه في ذاته..."[٣].

ويمدنا الشهرستاني بهذا النص الذي يشرح فيه مراد أبي هاشم من هذا القول حيث قال:

"... وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً وإنما تعلم الصفة على الذات؛ لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي: هي على حيالها لا تعرف كذلك؛ بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً، وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات، عرف كونه عالماً. ....، ....، ....

ولاشك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية، وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، ....، ....، ...

فتعين بالضرورة أنها أحوال، فكون العالم عالماً، حال هي: صفة وراء كونه ذاتا، أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حياً ..."[٤].

وأما أبوالهذيل العلاف فيقول إن ا لله تعالى: "... عالم بعلم هو هو ..."[٥].

ويفهم من هذا النص أنه لم يجعل صفات ا لله معاني قائمة بذاته، يمكن أن يفهم

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.
(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.
(٤) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.
(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

من العلم معنى غير معنى الحياة، ويفهم من معنى الحياة معنـى غـير الـذات، فليـس هنـاك صفة معلومة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم[١]. فالصفات عنده هي الـذات فعلـم ا لله هو ذاته، وقدرته، هي ذاته، وحياته هي ذاته.

ويربط القاضي عبد الجبار بين قول أبي الهذيل وقول أبي علي الجبـائي ويـرى أن أبا الهذيل أراد بقوله: "إنه – تعالى – عالم بعلم هو هو أن ا لله عالم لذاته قادر لذاته، حـي لذاته، وهو نفس قول أبي علي الجبائي؛ إلا أنه قد ضـاقت بـه[٢] العبـارة، فلـم يعـبر عـن ذلك تعبيراً دقيقاً.

فقول أبي الهذيل يؤول إلى مذهب أبي علي الجبائي الـذي يـرى: أنـه – تعـالى – يستحق هذه الصفات الأربع التي: هي كونه قادراً عالمًا حياً موجودا لذاته"[٣].

ومن هنا نجد أن المعتزلة قد نفوا أن يكون لله صفات قديمة قائمة بذاته – تعالى – وذلك من أجل أن يكون الإله واحدا أحدا لا يشاركه في القدم الذي هـو عنـد المعتزلـة: أخص صفاته – سبحانه – شيء حتى ولو كان ذلك – أي المشارك لـه في القـدم – هـو صفاته.

وقد توهم المعتزلة أن إثبـات معـان قديمـة وراء الـذات، يـلزم منـه تعـدد القدمـاء ويفضـي إلى أن تكـون هـذه الصفـات مشـاركة للبـاري في أخـص أوصافـه وهـو القـدم، وبالتالي يتعدد القدماء وهذا يوجب أن تكون هـذه الصفـات مثـلاً لله، وزعمـوا أن هـذا شرك وإبطال للإسلام[٤] والتوحيد بالكلية.

ويبين القاضي عبد الجبار المعتزلي تلك الشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات وإنكار أن يكون الباري يستحق تلك الصفات لمعاني قديمة.

قال:

"إنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفـات لمعـان قديمـة، والأصـل في ذلـك أنـه

---

(١) أي: وإنما الذات على الصفات تعلم.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢ – ١٨٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

- تعالى - لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى حتى إذا كان القديم - تعالى - عالماً لذاته، قادراً لذاته وجب في هذه المعاني مثله، ولو وجب أن يكون ا لله - تعالى - مثلاً لهذه المعاني - تعالى ا لله عن ذلك علواً كبيراً..."(١).

ونستخلص من هذا النص أن الشبهة التي قادت المعتزلة إلى إنكار الصفات على الذات هي أنهم توهموا أن العلم والقدرة والإرادة والحياة... إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو عندهم ممنوع.

وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين على الذات الإلهية، فكفروا بإثبات آلهة ثلاثة كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾(٢).

يقول القاضي عبد الجبار:

"... ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بإثبات إله ثان مع ا لله - سبحانه -؛ لأن كون القديم قديماً يقتضي فيه كونه مختصاً بالصفات التي معها يصح أن يفعل ما يستحق معه العبادة فلو كان له كلام قديم لوجب كونه بهذه الصفات، وهذا يوجب كونه إلها ثانيا. ... ، ... ، ...

ومحصول الكلام في ذلك أن المشاركة في صفة النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس.

وقد دللنا على أنه - تعالى - قديم عالم قادر حي لذاته فالكلام على قولهم: (أي: على قول مثبتي الصفات، صفات قديمة وراء الذات) إذا شاركه في كونه قديماً فيجب أن يشاركه في هذه الصفات أجمع وكونه مشاركاً له فيها يوجب كونه إلهاً..."(٣).

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٧٣.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ١١٠.

ولما كانت المعتزلة تعتقد أن إثبات الصفات معاني قديمة وراء الذات زائدة عليها يلزم منه الشرك والكفر فقد نسبوا بمقتضى هذه الشبهة الفاسدة – من أثبت صفات قديمة وراء الذات العلية إلى مشابهة النصارى في التثليث، وزعموا أن من أثبت الصفات على هذا الوجه فقد أثبت مع ا الله إلها آخر.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وقد ألزمهم شيوخنا أن يقولوا إن كلامه تعالى وسائر صفاته القديمة غيره، وبينوا أن القول بأن غير ا الله قديم مع ا الله، لا خلاف في بطلانه وفي كفر المتمسك به، وهذا يجري مجرى الكلام في الأسماء دون المعاني؛ لأن ما يبطل به قولهم في الكلام القديم أطلقوا فيه الغيرية أو لم يطلقوه لا يختلف، وإنما قصدنا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع وخروجهم من الدين وموافقتهم النصارى وزيادتهم عليهم..."[١].

وقال:

"... واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه (أي يرجعون بالأقانيم إلى الصفات) وعلى هذا جعل شيوخنا – رحمهم ا الله – هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية وبين القوم.

فقد حُكِيَ أن أبا مجالد[٢]، وكان من شيوخ العدل اجتمع مع ابن كلاب يوماً من الأيام:

– فقال له: ما تقول في رجل قال لك بالفارسية: تومردي[٣] وقال الآخر: أنت رجل هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة؟.

– فقال لا.

– فقال: فكذا سبيلك مع النصارى؛ لأنهم يقولون: إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزلي، فليس بينكم خلاف إلا من

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ١١٦.

(٢) هو أحمد بن الحسين البغدادي له اهتمام بالفقه والحديث من الطبقة الثامنة. يراجع في ترجمته: المنية والأمل، ص ٧١.

(٣) تومردي: كلمة فارسية معناها: أنت رجل.

جهة العبارة..."[١].

هذا هو تقرير مذهب المعتزلة في الصفات؛ وفيما يلي سأورد – إن شاء الله – مذهب الأشاعرة.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ – ٢٩٥.

المبحث الثاني
مذهب الأشعرية في صفات الله تعالــى

المبحث الثاني
مذهب الأشعرية في صفات الله تعالى

جمهور الأشاعرة يقسمون صفات الخالق إلى أقسام أربعة:

١ – الصفات النفسية.

٢ – الصفات السلبية.

٣ – صفات المعاني.

٤ – الصفات المعنوية.

وتعريف الصفة النفسية: هي كل صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها[1]: كالوجود فإنه صفة نفسية، أي: ذاتية، بمعنى: أن وجوده لذاته؛ لا لعلة: أي أن غيره ليس مؤثراً في وجوده.

وإنما نسبت الصفة النفسية إلى النفس أي الذات؛ لأنها لا تفهم ولا تتعقل إلا بها فلا يمكن أن تفهم ذات إلا بوجودها.

شرح التعريف:

معنى قولهم: "ثبوتية" يخرج به الصفات السلبية التي: تنفي وتسلب عن الله أمرا كصفة القدم. فإنه ينفي ويسلب عن الله أوّلية الوجود، أي: أنه ليس لوجوده أول: يعني لم يكن معدوماً ثم وجد.

ومعنى قولهم: يدل الوصف بها على نفس الذات أي: أنها لا تدل على شيء زائد على الذات.

وبعبارة أخرى:

أي: لا يدل الوصف بها على أكثر من الذات فهي صفة ذاتية، مثل الوجود: فإذا وصفنا الله "بالوجود" وقلنا: "الله موجود" فإن هذا الوصف لا يفيد شيئين الله والوجود؛ وإنما يدل على أن الموجود في الخارج شيء واحد هو الله.

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٤.

ومعنى قولهم: "دون معنى زائد عليها" تفسير مرادف لقولهم: "يدل الوصف بها على نفس الذات وهو قيد يخرج به صفات المعاني، فصفات المعاني تدل على معنى موجود ثابت زائد على الذات.

وهناك من عرف الصفة النفسية بأنها: "كل صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس"[١].

وقد عرفها الجويني بأنها: كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف..."[٢].

٣ - الصفات السلبية:

ويسميها بعض الأشاعرة بصفات الجلال كما أن الصفات الوجودية تسمى بصفات الإكرام[٣].

وقد عرفها الأشاعرة بأنها الصفات: "التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى"[٤].

وهناك من قال: إنها خمس صفات:

القدم، والبقاء، وقيامه – تعالى – بنفسه، ومخالفته للمخلوقات، ووحدانيته سبحانه.

والصحيح أنها عندهم غير منحصرة في عدد وإنما تذكر هذه غالباً لأنها أشهرها؛ ولأن ما عداها من نفي الولد والصاحبة، والمعين، ونفي التعب واللغوب والعجز ونحوها راجع إلى تلك الخمس، ولو بالإلتزام فتلك الخمس بمثابة الأصول لما عداها.

وسميت هذه الصفات: "بالصفات السلبية" نسبة إلى السلب وهو النفي وذلك؛ لأنها تفسر بالنفي وهو السلب، فالقدم هو: سلب أولية الوجود أو نفي أن يكون

---

(١) الشامل، ص ٣٠٨.
(٢) الإرشاد، ص ٣٠.
(٣) شرح المواقف، الموقف الخامس، ص ٢٨.
(٤) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٤.

لوجوده أول، فمفهوم هذه ينفي أن لوجوده أولاً، فهذه الصفة تنفي أمراً لا يليق با لله وتسلبه عنه فهي صفة سلبية.

وأما البقاء[1]: فهو سلب آخرية الوجود بمعنى أنه لا أخر لوجوده، ولا يلحقه سبحانه العدم؛ إذ لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم.

والمخالفة للحوادث: سلب المماثلة، ونفي المشابهة بين ا لله ومخلوقاته.

وقيامه بنفسه: سلب الافتقار إلى الذات التي يقوم بها وعدم افتقاره – سبحانه – إلى المخصص؛ وهم يريدون بالمخصص هنا الموجد[2].

والوحدانية – عند الأشاعرة – نفي الاثنينية وسلب التعدد في ذات ا لله وصفاته وأفعاله فهي تسلب وتنفي عن ا لله أمراً لا يليق به – سبحانه – وهو التعدد في الذات، والصفات، والأفعال[3].

وكذلك ذكر بعض الأشاعرة أن من الصفات السلبية أنه: ليس بجسم، وليس جوهراً ولا عرضا، وأنه – تعالى – ليس في زمان وأنه تعالى لا يتحد بغيره، وأنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة[4].

ونجد أن الأشاعرة في أثناء حديثهم عن الصفات السلبية وهي التي تسلب عن ا لله أمراً لا يليق با لله – عز وجل – نفوا عن ا لله – تعالى – بعض الصفات التي يجب إثباتها لله – سبحانه – وزعموا أنها من الصفات السلبية التي يجب أن ينزه ا لله عنها فأدرجوها ضمن الصفات السلبية، وعدّوا تلك الصفات مما يجب أن يقدس ا لله عنه،

---

(١) بعد اتفاق الأشاعرة على أنه – سبحانه – باق وقديم اختلفوا في البقاء والقدم هل هو صفة زائدة على الذات أم لا.
راجع: شرح المواقف – الموقف الخامس –، ص ١٦٧ – ١٧٢، أصول الدين، ص ٩٠.

(٢) أي: عدم افتقار الباري – سبحانه – إلى موجد يوجده؛ ولا يخلو هذا التعبير من جرأة، ولكنه قد وجد في كتب بعض الأشاعرة. انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٨.

(٣) وهم يريدون بنفي التعدد في الذات: سلب أن يكون للعالم خالقان.
ويريدون بنفي التعدد في الصفات: سلب أن يكون للخالق صفة تشبه صفة المخلوق.
ويريدون بنفي التعدد في الأفعال: سلب أن يكون للمخلوق فعل على وجه الإيجاد يحصل به التأثير التام، والتصرف في شيء من العالم على وجه الإستقلال.

(٤) راجع: شرح المواقف، للجرجاني، الموقف الخامس، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣٢ – ٦٥.

ومنها:

١ - نفي علو ا لله على خلقه حيث ذكروا من الصفات السلبية أنه - تعالى - ليس في جهة من الجهات.

وقد زعم الأشاعرة[١] أن القول بأن ا لله فوق عباده مما يستحيل علـى ا لله، ومـن ثم يجب تنزيه ا لله عنه؛ ولهذا أدرجوا نفي العلو ضمن الصفات السلبية.

قال الجرجاني:

"... إنه - تعالى - ليس في جهة من الجهات، ولا في مكان من الأمكنة ..."[٢].

وقال المكلاتي:

"... مذهب أهل الحق، أن الباري - تعالى وتقدس - يستحيل عليه التخصص بالجهات، كما يستحيل عليه التغير بالزمان وذهبت الحنابلة وفرقة من المحدثين، ومن تابعهم من أهل الظاهر والحشوية، إلى أن الباري - تعالى مختص بجهة فوق، تعالى ا لله عن قولهم علواً كبيراً ..."[٣].

وقال:

"... إن ثبت كونه متحيزا، أو اختصاصه بجهة لزم جواز الحركة والسكون عليه.

وكل من جازت عليه الحركة والسكون حادث.

فيلزم حدوث الباري - تعالى - عن قول المبطلين..."[٤].

٢ - نفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى. فنفوا المجيء، والإتيان، والنزول.

...

(١) راجع: التمهيد، ص ١٤٩، أصول الدين، للبغدادي، ص ٧٦، لمع الأدلة، ص ٩٤؛ الإرشاد، ص ٣٩؛ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٢؛ نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٠٤؛ المحصل، ص ٢٢٧ - ٢٢٨؛ معالم أصول الدين، ص ٤٢، ٤٣؛ أساس التقديس، ص ٣٠ - ٤٧؛ الأربعين في أصول الدين، ص ١٥٢ - ١٦٤.

(٢) شرح المواقف، ص ٣١.

(٣) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٧٣.

(٤) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ١٨١.

فقالوا: إنه – تعالى – يمتنع أن يقوم بذاته حادث[١]، وهذه كلمة حق أريد بها باطل. فهم إذا قالوا لا تحله الحوادث أوهموا الناس أنهم ينزهونه عن أن يكون محلاً للتغيرات والاستحالات... ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح.

ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بذاته، ولا له كلام يقوم بذاته ويتعلق بمشيئته وقدرته وإرادته، فيكلم من شاء من رسله إذا شاء بما شاء.

ومقصودهم من نفي حلول الحوادث بذاته – تعالى – نفي قيام فعل اختياري بذاته، وأنه لا يقدر على نزول، أو إتيان، أو مجيء، أو استواء، وزعموا أن إثبات هذه الصفات لله يقدح في التنزيه، وما يجب لله من التقديس، وزعموا أن إثبات هذه الصفات يلزم منه حلول الحوادث بذات الله، وما لا يخلو عن الحوادث – مطلقاً – زعموا حادث.

قال الجويني:

"... الرب – سبحانه وتعالى – يتقدس عن قبول الحوادث، واتفق على ذلك أهل الملل والنحل.

وخالف إجماع الأمة: طائفة من سجستان[٢]، لقبوا بـ "الكرامية"[٣].

---

(١) راجع: شرح المواقف، ص ٥٣ – ٦٣. الإرشاد، ص ٣٣، معالم أصول الدين، ص ٤٤ – ٤٥. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص ٩٦.

(٢) بكسر أوله، وثانيه، وسين أخرى مهملة وتاء مثناة من فوق، وآخره نون. وهي ناحية كبيرة، وولاية واسعة، اسم مدينتها زرنج.
وهي جنوب هراة، بينها وبين هراة عشرة أيام.
وفي رجالهم عظم خلق وجلادة، وهم فرس. ومن مدنها بُسْتُ. والنسبة إليها سجستان، وأيضاً سجزي.
يراجع: معجم البلدان، ج ٣، ص ١٩٠ – ١٩٢.

(٣) نسبة إلى عبد الله بن كرام (ت ٢٥٥هـ).
يراجع:
سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ٥٢٣ – ٥٢٤؛ الملل والنحل ج ١، ص ١٠٨ – ١١٣؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١، ص ٢٩٧ – ٣٠٨.

فزعموا: أن الحوادث تطرأ على ذات الباري – تعالى عن قولهم – وهذا نص مذهب المجوس.

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري – تعالى –: أنها لو قامت به – لم يخل عنها. وما لم يخل عن الحوادث حادث..."(١).

وقال الرازي:

"... لا يجوز قيام الحوادث بذات الله – تعالى – خلافاً للكرامية..."(٢).

٣ – صفات المعاني:

المعاني: جمع معنى. والمعنى في اللغة هو: القصد الذي يبرز ويظهر الشيء إذا بحث عنه. يقال: هذا معنى الكلام ومعنى الشعر. أي: الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ(٣).

ومعنى كل شيء: هو حاله التي يصير إليها أمره(٤).

والمعنى والتفسير والتأويل واحد(٥).

والمعنى عند الأشاعرة هو: ما قابل الذات(٦).

---

(١) لمع الأدلة، للجويني، ص ٩٦.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٢٨؛ وقد أطال النفس في الاستدلال على امتناع قيام الحوادث بذات الله – تعالى –.

(٣) مقاييس اللغة (باب العين والنون وما يثلثهما) ج٤، ص ١٤٨ – ١٤٩.

(٤) تهذيب اللغة، (مادة عنا من باب العين والنون) ج ٣، ص ٢١٣.

(٥) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

ثم راجع: الصحاح، للجوهري (باب الواو والياء – فصل العين) ج ٦، ص ٢٤٤٠.

أساس البلاغة، (العين مع النون – مادة ع ن ي) ص ١٤٥.

لسان العرب، (باب الواو والياء – فصل العين) ج ١٥، ص ١٠٦.

تاج العروس، (فصل العين من باب الواو والياء) ج ١٠، ص ٢٥٨.

(٦) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٦٣.

وأما عند غير الأشاعرة من الفلاسفة وغيرهم فإن المعنى يطلق على عدة أشياء. يراجع:

التعريفات، ص ٢٢٠.

الفارابي في حدوده ورسومه، ص ٥٤٤.

المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ج ٢، ص ٣٩٨ – ٣٩٩.

وصفات المعاني في إصطلاح الأشاعرة: هي كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما، ككونه: قادراً[١].

فصفة القدرة، صفة من صفات المعاني قائمة بذات ا لله – تعالى – وموجبة له حكما، وهو: القادرية.

وصفات المعاني: صفات موجودة فيخرج بذلك الصفات السلبية والإضافية كصفات الأفعال عند الأشاعرة[٢].

قال محمد بن يوسف السنوسي: (٨٩٥هـ).

"... مرادهم بصفات المعاني: الصفات التي هي موجودة في نفسها كعلمه تعالى وقدرته، فكل صفة موجودة في نفسها فإنها تسمى في الاصطلاح صفة معنى..."[٣].

وقد عرف الجويني صفات المعاني بقوله:

"... صفة المعنى: هي كل صفة دل الوصف بها على معنى زائد على الذات كالعالم والقادر ونحوها"[٤].

وصفات المعاني صفات وجودية بمعنى: أنها تدل على معنى موجود ثابت لله سبحانه.

وبمقتضى التعريف السابق تخرج الصفات المعنوية: ككونه قادراً، وكونه حياً، وكونه عالما، وكونه مريداً وخرج كذلك الصفات السلبية؛ لأنها لا تدل على معنى وجودي؛ بل تدل على معنى سلبي؛ لأنها تنفي عن ا لله مالا يليق به، بخلاف صفات المعاني: فإنها صفات لها وجود في نفسها، تدل على معنى موجود ثابت لله سبحانه.

وصفات المعاني – عند الأشاعرة – هي سبع صفات قديمة زائدة على الذات، وهي:

العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر.

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٦٣.

(٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٩٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) الشامل، ص ٣٠٨.

قال الجرجاني:

"... ذهب الأشاعرة، ومن يتأسى بهم: إلى أن له – تعالى – صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته؛ فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس، فهو سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة..."[1].

وقال سعد الدين التفتازاني:

"... صفاته زائدة على الذات، فهو: عالم له علم، قادر له قدرة، حي له حياة، إلى غير ذلك. خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. ...، ...، ...

فعند أهل الحق له صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالم له علم، قادر له قدرة، حي له حياة، وكذا في السميع والبصير، والمتكلم. مع اختلاف في البعض، وفي كونها غير الذات، بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض، وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم أن يقال صفاته قديمة، وإن كانت أزلية؛ بل يقال: هو قديم بصفاته وآثروا أن يقال هي قائمة بذاته، أو موجودة بذاته، ولا يقال: هي فيه، أو معه، أو مجاورة له، أو حالة فيه؛ لإيهام التغاير، وأطبقوا على أنها لا توصف بكونها أعراضاً ..."[2].

وعلى هذا، فإن صفة المعنى هي: كل صفة يدل الوصف بها على معنى، موجود، ثابت، زائد على الذات.

ومعنى زائدة على الذات، يعني: أنه قد تفهم الذات بدونها؛ وإلا فإن الصفات لا تنفك عن الذات، فالذات الإلهية لا توجد إلا بصفاتها؛ وليس هناك في خارج الذهن ذاتاً إلا بصفاتها.

وقد تعقل بعض الصفات بدون البعض[3] الآخر: كما تعقل العلم بدون أن

---

(١) شرح المواقف، ص ٧٧.

(٢) شرح المقاصد، ج٤، ص ٦٩ – ٧٠.

ثم يراجع: الاقتصاد في الإعتقاد، ص ٨٤ – ١٠١.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٣٣ – ٢٧٠.

(٣) يراجع: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٨٠.

تتصور معنى القدرة، وكما تعقل القدرة بدون أن تتصور معنى العلم، فذات ربنا – عز وجل – موجودة بصفاتها فلا يمكن أن تفارق الصفاتُ الذات العلية.

وقد انقسم الأشاعرة في صفات الله تعالى إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أثبتوا سبع صفات، سموها صفات المعاني، وهي: القدرة، والإرادة، والحياة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر.

وقالوا: إن صفات المعاني أزلية، زائدة على الذات، قائمة بها، لازمة لها، لا تنفك عنها، وهي دائمة الوجود، مستحيلة العدم، ولا يقال هي عين الذات، ولا غير الذات، وقد استقر مذهب الأشاعرة على هذا القول، وهو مذهب جمهور الأشاعرة، من المتقدمين والمتأخرين.

– **القسم الثاني**: مال إلى مذهب بعض المعتزلة، وتأثر بهم، فقال إن الصفات أحوال؛ ومنهم: القاضي أبوبكر الباقلاني، وعبد الملك الجويني في أول حياته؛ لكنه عدل عنه. وسيأتي بيان هذا القسم عند الكلام عن الصفات المعنوية[١].

– **القسم الثالث**: مال إلى مذهب المعتزلة، وتأثر بهم فقال: إن الصفات هي عين الذات، وليست زائدة عليها، وعمد إلى التسوية بين الذات والصفات.

ويمثل هذا الإتجاه الرازي في كتابه المطالب العالية[٢]، ومحمد الدواني[٣] (٨٢٨ – ٩١٨هـ).

---

(١) راجع: ص من هذه الرسالة ٧٦٤-٧٦٨.

(٢) راجع: المطالب العالية، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٣) هو: محمد بن أسعد الصديقي الدواني، الملقب: بجلال الدين، ولد سنة (٨٢٨هـ)، والدواني نسبة إلى دوان، وهي قرية من قرى كازرون، الشافعي من علماء العجم بأرض فارس، كان عالماً بالمعقولات، من أشهر تلاميذ عضد الدين الإيجي، رحل إلى الروم، وخراسان، وبلاد ما وراء النهر، له شهرة كبيرة، وصيت عظيم، وكثر تلاميذه، تولى القضاء. ومن مؤلفاته شرح التجريد، للطوسي، وشرح التهذيب، وحاشية على العضد في أصول الدين.
مات سنة (٩١٨هـ) وعاش تسعين سنة.
ترجمته: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ٢، ص ١٣٠، رقم الترجمة، ٤١٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٨، ص ١٦٠.

وسوف أتكلم – إن شاء الله – عن كل قسم من هذه الأقسام.

القسم الأول:

لقد استقر مذهب الأشاعرة على إثبات هذه الصفات السبع، وأنها قديمة زائدة على الذات، قائمة بها، لازمة لها، لزوماً لا يقبل الإنفكاك عنها، فهي دائمة الوجود، مستحيلة العدم.

قال في شرح الجوهرة:

"... فاتبع سبيل الحق، أي: إذا علمت وجوب القدرة والإرادة والعلم له – تعالى – فاتبع طريقاً هو الحق، وهو الحكم المطابق للواقع، والتقدير: سبيل أهل الحق، أي: طريقتهم، والمراد به: معتقد أهل السنة من وجوب صفات المعاني له تعالى ..."(١).

وأن هذه الصفات ليست غير الذات، أي لا تنفك(٢) عنها، وليست عين الذات كما هو مذهب المعتزلة(٣).

وهذه الصفات السبع أزلية، أو بعبارة أخرى قديمة؛ ولا يؤدي القول بقدمها إلى تعدد القدماء – كما توهم المعتزلة – وليس في ذلك محظور.

قال في شرح الجوهرة:

"... إن المحظور المبطل للتوحيد: إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة، وليست الصفات مغايرة للذات بهذا المعنى، فلم يلزم التعدد المبطل حتى يلزم الكفر، ...، ...، ...

على أن الغرض الأصلي بيان حكم الصفات: وهو أنها ليست بغير الذات، ولا بعين الذات..."(٤).

وجاء في شرح السنوسية:

"... واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده، وإن لزم عليه تعدد القدماء؛ لأن

---

(١) تحفة المريد، شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٠.
(٢) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٨٠.
(٣) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٨٠.
(٤) تحفة المريد نفس المصدر السابق، ص ٨٠.

المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة في الخارج؛ لا الثابتة في نفسها..."[١].

– القسم الثاني:

مال إلى مذهب بعض المعتزلة، وتأثر بهم، فقال: إن الصفات أحوال لا موجودة ولا معدومة، ثابتة لموجود، ومن الذين مالوا إلى هذا القول القاضي أبوبكر الباقلاني، وعبد الملك الجويني في أول حياته؛ لكنه رجع عنه في آخر حياته.

وسيأتي توضيح رأيهم عند الكلام عن الصفات المعنوية.

– القسم الثالث:

مال إلى مذهب المعتزلة في الصفات، وتأثر بهم، فأنكر زيادة الصفات على الذات، وعمد إلى التسوية بينها وبين الذات، وقال بأن الصفات هي عين الذات كما قال المعتزلة عالم بذاته، حي بذاته، أو عالم وعلمه عين ذاته، حي، وحياته عين ذاته.

فلم يثبتوا أمراً آخر وراء الذات يسمى صفة.

ويمثل هذا الإتجاه الرازي في كتابه المطالب العالية – وهو من كتبه المتأخرة – وجلال الدين محمد بن أسعد الدواني (٨٢٨ – ٩١٨هـ) في حاشية العقائد العضدية.

قال الرازي:

"... إن من المتكلمين من زعم: أن العلم صفة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم.

وهذا القائل أثبت أموراً ثلاثة:

– أحدها: الذات.

– وثانيها: الصفة.

– وثالثها: التعلق الحاصل بين تلك الصفة، وبين ذلك المعلوم.

ومنهم من زعم أن العلم صفة توجب العالمية، ثم إنهم أثبتوا تعلقاً بين العالم، وبين المعلوم، ولا أعرف كيفية مذاهبهم فيه. فإنه يحتمل أن يقولوا: العالمية هي المتعلقة بالمعلوم لا العلم، ويحتمل أن يقولوا: العلم هو المتعلق بالمعلوم، لا العالمية.

---

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١٠٠.

وعلى هذه التقديرات فقد أثبتوا أموراً أربعة:

- الذات.
- والعلم.
- والعالمية.
- والتعلق.

ولا يبعد أن يثبتوا التعلق للعلم، وللعالمية أيضاً.

وعلى هذا التقدير فقد أثبتوا أموراً خمسة.

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات والنسبة، المسماة بالعالمية، وندعي أن هذه النسبة ليست نفس الذات؛ بل هي أمر زائد على الذات، موجود في الذات.

وهذا هو البحث عن المعقول الصرف..."[1].

وقد لاحظ سعد الدين التفتازاني (٧١٢هـ - ٧٩٣هـ). تأثر الرازي بمذهب المعتزلة في الصفات، فشهد بذلك.

قال:

"... وخالف في القول بزيادة الصفات أكثر الفرق كالفلاسفة، والمعتزلة، ومن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفاتية، ثم اختلفت عباراتهم فقيل:

- هو حي عالم قادر لنفسه.
- وقيل: بنفسه.
- وقيل لكونه على حالة هي أخص صفاته.
- وقيل لا لنفسه، ولا لعلل.
- وكلام الرازي - في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع، ربما يميل إلى الإعتزال..."[2].

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٣، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٠.

وكذلك مال جلال الدين محمد الدواني (٨٢٨ - ٩١٨هـ) إلى مذهب المعتزلة في الصفات، وربما رجح مذهب المعتزلة وأيده، في حين ضعف مذهب الأشاعرة في قولهم بزيادة الصفات على الذات، وقدح في أدلتهم على ذلك، وضعفها، وانتهى في هذه المسألة إلى نتيجة لا يرضى عنها سائر الأشاعرة؛ حيث يرى أنه لا بأس في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات، أي: القول بأنها عين الذات، أو غير الذات، فلكل أن يعتقد فيها ما أداه إليه اعتقاده[1].

قال الدواني:

"... ولا خلاف بين المتكلمين كلهم، والحكماء، في كونه تعالى: عالما، قادرا، مريداً، متكلما. وهكذا في سائر صفاته.

ولكنهم تخالفوا في كون الصفات:

- عين ذاته.
- أو غيره.
- أو لا هو ولا غيره.

فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأول.

وجمهور المتكلمين إلى الثاني.

والأشعري إلى الثالث.

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته - تعالى - من حيث إنه مبدأ لإنكشاف الأشياء عليه، علم.

ولما كان مبدأ الإنكشاف على ذاته، ذاته بذاته، كان عالماً بذاته.

وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات.

قالوا: وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات، فإنا - مثلاً - نحتاج في انكشاف الأشياء علينا، إلى صفة مغايرة لنا، قائمة بنا.

وهو - تعالى - لا يحتاج إليها؛ بل بذاته تنكشف الأشياء عليه. ولذلك قيل:

---

(١) راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٢٧٦ - ٣٣٤.

محصول كلامهم: نفي الصفات، وإثبات نتائجها، وغاياتها.

وأما المعتزلة: فظاهر كلامهم أنها عندهم من الإعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج"[١].

ثم يبدأ في ذكر أدلة الفلاسفة والمعتزلة، ويرد عليها؛ ولكن نشعر من خلال رده أنه يضعف مذهب الأشعرية في أسسه؛ وربما مال إلى مذهب المعتزلة.

قال:

"... واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها:

لو زادت، لكانت ممكنة؛ لاحتياجها إلى الموصوف.

فلابد لها من علة. وتلك العلة:

- إما ذات الواجب، أو غيره.

وعلى الثاني: يلزم احتياج الواجب في كونه عالماً، وقادراً - مثلاً - إلى الغير.

وبالجملة: يلزم احتياجه في صفات الكمال إلى غيره، فيكون ناقصا بالذات، مستكملاً بالغير.

وعلى الأول: يلزم أن يصدر عن الواحد[٢] الحقيقي أمور متكثرة، وهو - تعالى - من جميع الوجوه، فلا يكون مصدراً لكثرة[٣]، ....، ....، ..."[٤].

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو قول الفلاسفة وحدهم دون المعتزلة، وهي نظرية الفيض التي نقدها المعتزلة والأشاعرة، كما رفضها تماماً الفيلسوف ابن رشد وقال إنها خرافة لا تستند إلى دليل صحيح وأول من نقلها في الإسلام هو ابن سينا والفارابي.
راجع: تهافت التهافت، ج ١، ص ٤٠١ - ٤٠٢.
نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص ١ - ١١.

(٣) إن علة الحاجة عند الفلاسفة هي الإمكان؛ ولذلك لا يمتنع عندهم أن العالم محتاج إلى الله - سبحانه - ومع ذلك هو قديم؛ لأنه مع قدمه ممكن.
وعلة الحاجة هي: الإمكان.
وأما عند المتكلمين - بما فيهم المعتزلة - فإن علة الحاجة هي الحدوث؛ ولذلك استدلوا على حدوث العالم أولاً ثم قالوا: بأن كل حادث له محدث.

(٤) شرح العقائد العضدية، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

وقد رد على المعتزلة والفلاسفة.

فقال:

"... وقيل على هذا الدليل، يمنع احتياجها إلى علة؛ فإن علة الإحتياج عندنا هي الحدوث، وهي قديمة لا تحتاج إلى علة أصلا..."[(١)].

ولكنه بعد ذلك ضعف رد المتكلمين؛ بل ضعف مذهبهم عندما قالوا: إن علة الاحتياج هي: الحدوث.

قال:

"... وضعفه ظاهر؛ لأن من يقول: بأن علة الإحتياج عندنا، هي الحدوث، ينفي القديم الممكن.

وأما إذا ثبت قديم ممكن، فمنع احتياجه مكابرة صريحة؛ إذ مع التساوي لابد من مرجح. كيف؟!! واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف، بيِّنٌ لا يمكن إنكاره!!.

فالقول: بأن الصفات قديمة، مع عدم احتياجها، قول متناقض في نفسه.

ومناقض لقاعدتهم القائلة: بأن علة الإحتياج إلى العلة هي الحدوث؛ لأن الصفات لما كانت قديمة، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة، لم تكن علة الإحتياج هي الحدوث..."[(٢)].

ونلاحظ – من خلال هذا النص – أن الكلام موجه إلى نقد أهم قضية عند الأشاعرة... فالصفات قديمة وهي محتاجة...

– فإما أن يتنازل المتكلمون عن القول بأن علة الحاجة هي الحدوث؛ وهذا أمر لا يسلم به المتكلمون، وإلا وافقوا الفلاسفة على القول بقدم العالم.

– وإما أن يتنازل الأشاعرة عن القول بأن الصفات زائدة على الذات، ويسلموا بأنها عين الذات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة.

ثم يورد الدواني ردًّا آخر للمتكلمين، ثم يضعّفه وينقده، ويسفه عقول القائلين به؛ لأن من يقول به فقد خرج عن طائفة العقلاء.

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٨٨.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٨٩.

قال:

"... وقيل: لو سلمنا الإحتياج، فلا نسلم أنه لايجوز كون علتها غير الواجب.

والدليل؛ إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره.

وأما استغناؤه في صفاته عن غيره، فلم تقم عليه حجة..."[1].

فالقائل هنا بجواز أن تكون صفات الباري – سبحانه – معلولة في وجودها لغيره، وهذا لا شيء فيه – كما يدعي – ؛ لأن الممنوع هو أن يكون – سبحانه – محتاجاً في وجوده؛ أما احتياجه في صفاته، فلا شيء فيه.

ثم ينقد هذا القول ويرده على أصحابه.

قال:

"... وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء، ...؛ بل مخالف للفطرة السليمة..."[2].

وهكذا يسير الجدل العقيم في مسألة الصفات حيث يعطي دلالة واضحة على ضعف بعض الأشاعرة أمام شبه المعتزلة في الصفات، ومدى ميل بعض الأشاعرة وتأثرهم بمذهب الإعتزال.

وقد استدل أوائل[3] الأشاعرة بقياس الغائب على الشاهد على مسألة زيادة الصفات على الذات.

لكن بعض المتأخرين منهم ضعف هذا الدليل، وحكم بفساده رغم أنه أساس مذهب الأشاعرة في مسألة الصفات، وغيرها من مسائل الإعتقاد. فكتاب العقائد العضدية، وشرحه قضى على هذا الدليل رغم أنه أساس مذهب الأشعرية في الصفات.

قال الدواني: "... واستدل القائلون بالغيرية:

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٩١.

(٣) راجع:
اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للأشعري، ص ٢٦ – ٢٧؛ التمهيد، ص ٢٦ – ٢٧؛ الإرشاد، ص ٨٣، ٨٤.

بأن النصوص قد وردت بكونه – تعالى – عالماً، وحيا، وقادراً، ونحوها.

وكون الشيء عالما، معلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب، وقس عليه سائر الصفات.

وأيضاً: العالم: من قام به العلم.

والقادر: من قام به القدرة.

وهكذا..."[١].

ثم يصرح بضعف مذهب الأشاعرة في قولهم بأن الصفات زائدة على الذات.

قال:

"... وضعفه ظاهر؛ فإن قياس الغائب على الشاهد، قياس فقهي مع الفارق.

ألا ترى أن القدرة قد تزول في الشاهد، وقد تزداد وتنقص فيه.

وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه.

وفي الغائب بخلاف ذلك كله.

وليس معنى العالم من قام به العلم، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك.

بل معناه: ما يعبر عنه بـ [دانا] وبمرادفاته في اللغات الأخر.

وهو أعم من أن يقوم به العلم، أو لا..."[٢].

ثم يتعقب الأشاعرة – بعد ذلك – في كل ما قالوا به من أنها لا هو، ولا غيره، ومعنى الغيرين عند الأشعري[٣].

وينتهي من بحثه لمسألة زيادة الصفات على الذات إلى نتيجة لا يرضى عنها جمهور الأشاعرة، ولا تتفق مع مذهبهم في إثبات الصفات زائدة على الذات.

قال الدواني:

"... واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين.

---

(١) شرح العقائد العضدية، للدواني، ص ٣٠٠.

(٢) شرح العقائد العضدية، ص ٣٠٠؛ وكلمة: [دانا]، هي: فارسية؛ بمعنى عالم.

(٣) راجع: نفس المصدر، ص ٣٠٤ – ٣٣٢.

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال:

"عندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف؛ فإنما يتراءى له ماكان غالباً على اعتقاده، بحسب النظر الفكري.

ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة ..."[١].

هذه هي النتيجة التي انتهى إليها جلال الدين الدواني!!.

ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١ – العقل هنا عاجز عن الوصول إلى الحق بنفسه في مسألة زيادة الصفات على الذات، أو أنها عين الذات، والطريق الوحيد إلى الحق في هذه المسألة – على حد زعمه – هو طريق الكشف الصوفي، أي: المعرفة الإشراقية، لا طريقة البحث والنظر العقلي – وهذا أمر لا يقول به الأشاعرة، ولا يوافقون جلال الدين الدواني عليه!!.

٢ – لا بأس – في نظره – أن يعتقد العبد مذهب المعتزلة في الصفات، أو مذهب الأشاعرة[٢].

٣ – مسألة زيادة الصفات على الذات، وعدم زيادتها لا تدخل في مسائل الاعتقاد كأصول يتعلق بها الحكم بالكفر أو الإيمان. وهذا القول يجعل مذهب المعتزلة في الصفات له ما يبرره، أو يجعل له مسوغاً.

وهذا القول حاربه الأشاعرة في أول الأمر، وأنكروه على المعتزلة وغلّظوا بدعتهم لما قالوا بعينية الصفات، وأنه عالم لذاته، حي لذاته...

قال الجويني:

"... فإن قال قائل: أوضحتم كون القديم حيا، عالما، قادراً؛ فبم تنكرون على من يزعم أنه حي، قادر، عالم، لنفسه؛ ويمنع إثبات قديم زائد على ذاته؟.

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٣٣٣.

(٢) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٣٣٣.

قلنا: هذا من أعظم أصول الدين..."[١].

وهكذا سلم جلال الدين الدواني بصحة مذهب المعتزلة في الصفات، وأنها عين الذات، وليست زائدة عليها، وزعم أن العبد يجوز له في هذه المسألة ما أدى إليه اعتقاده فله أن يعتقد مذهب المعتزلة، وله أن يعتقد مذهب الأشاعرة، ولا ضير في ذلك؛ لأن الحق - في هذه المسألة - لايدرك إلا بالكشف الصوفي!!.

٤ - الصفات المعنوية: (وقد تسمى الأحوال عند من يثبتها):

لقد عرف الجويني الصفات المعنوية بقوله:

"... هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف[٢]... ... فكونه - تعالى - عالماً حال معللة بالعلم القائم بالعالم، وكونه - سبحانه - قادراً حال معللة بالقدرة القائمة بالقادر، وكونه حيا حال معللة بالحياة القائمة بالحي، ... فالصفات المعنوية هي الأحوال الثابتة للذات العلية مادامت المعاني قائمة بالذات ككونه - سبحانه - عالماً؛ لقيام العلم به، وكونه قادراً لقيام؛ القدرة به، وكونه حيا؛ لقيام الحياة به.

فهذه الأحوال ثبتت للذات نتيجة لاثبات صفات المعاني؛ لأنه يلزم من علمه أن يكون عالماً، ويلزم من قدرته كونه قادراً؛ فالأحكام المعللة بصفات المعاني ككونه عالماً، وكونه قادراً، وكونه سميعاً، تسمى صفات معنوية، وقد تسمى أحوالاً.

والحال - عند مثبتي الأحوال - لا موجودة ولا معدومة ثابتة لموجود، وعندهم الشيء إما موجود، أو معدوم، أو ثابت. فأثبتوا واسطة بين الوجود والعدم لا تنحط إلى العدم ولا ترتقي إلى درجة الوجود.

فالأحوال عندهم صفات لا موجودة ولا معدومة ثابتة لموجود.

وقد عرف الجويني الأحوال بقوله:

"... الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم.

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللاً ومنها ما يثبت غير معلل.

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص ٦٢٥.

(٢) الإرشاد، ص ٣٠.

فأما المعلل منها: فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها نحو كون الحي حيا، وكون القادر قادراً.

وكل معنى قام بمحل فهو عندنا يوجب له حالا، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة..."(١).

والحال – عند القاضي أبي بكر الباقلاني – هو:

"... كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة، أو لم يشترط: ككون الحي حياً، وعالمًا، وقادراً، وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً والأسود والأبيض إلى غير ذلك..."(٢).

وقال محمد بن يوسف السنوسي (٨٩٥هـ):

"... إن كانت الصفة غير موجودة في نفسها،

– فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية...، ....، ...

– وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بعلة إنما تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلاً..."(٣).

"والصفات المعنوية – أو بعبارة أخرى – الأحوال سبع صفات، وهي كونه – تعالى – قادراً، ومريداً، وعالمًا، وحياً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً، وهي لازمة لصفات المعاني السبع.

وقال:

"... إنما سميت هذه الصفات معنوية؛ لأن الإتصاف بها فرع الإتصاف بالسبع الأولى، فإن اتصاف محل من المحال بكونه عالماً، أو قادراً، مثلاً لا يصح إلا إذا قام به العلم، أو القدرة، وقس على هذا.

---

(١) الإرشاد، ص ٨٠.

(٢) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣٢.

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٩٧.

فصارت السبع الأولى – وهي صفات المعاني عللاً لهذه أي: ملزومة لها، فلهذا نسبت هذه إلى تلك فقيل فيها صفات معنوية. ....، .....، ....،

فكونه تعالى قادراً لازم للصفة الأولى من صفات المعاني وهي القدرة القائمة بذاته – تعالى.

وكونه – جل وعز – مريداً لازم للإرادة القائمة بذاته – تعالى – وكذا إلى آخرها..."[1].

وقال:

"... واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له – تعالى – إجماعاً على مذهب أهل السنة والمعتزلة، وعلى القول بثبوت الحال، وعلى القول بنفيها، والخلاف إنما هو في معنى قيامها بالذات العلية:

– فمن قال بنفي الحال: قال معنى كونه عالماً – مثلاً: هو قيام العلم به، وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم، ثابتة في خارج الذهن.

– ومن قال بالحال، قال معنى كونه عالماً صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات، وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال، ولا معدومة عدما صرفاً؛ بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم، أي: أنها لم تبلغ درجة الوجود، ولم تنحط لدرجة العدم ..."[2].

وقد اختلف الأشاعرة حول مسألة الأحوال اختلافاً كبيراً، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفاها فمِمَّن أثبت الأحوال القاضي أبوبكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني في الفترة الأولى من حياته.

يقول الشهرستاني:

"... على أن القاضي الباقلاني من أصحاب الأشعري قد ردد قوله في إثبات الحال ونفيها، وتقرر رأيه على الإثبات، ومع ذلك أثبت الصفات معاني قائمة به لا

---

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٨ – ١١٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١١٨ – ١١٩.

أحوالاً. وقال الحال الذي أثبتهُ أبوهاشم هو الذي نسميه صفة خصوصاً إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات..."[١].

ومِمّن أنكر الأحوال من الأشاعرة: أبوالحسن الأشعري، وابن كلاب، وإمام الحرمين في آخر حياته، وعبد القاهر[٢] البغدادي، ومتأخروا الأشاعرة، مثل: محمد بن يوسف السنوسي (ت٨٩٥هـ)، وإبراهيم بن حسن اللقاني (ت١٠٤٠هـ) ومحمد بن أحمد الدسوقي (ت١٢٣٠هـ).

قال الشهرستاني:

"... اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفيا وإثباتاً – بعد أن أحدث أبوهاشم الجبائي رأيه فيها– وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً. فأثبتها أبوهاشم ونفاها أبوه الجبائي وأثبتها القاضي أبوبكر الباقلاني – رحمه الله – بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ماذهب إليه، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبوالحسن الأشعري وأصحابه – رضي الله عنهم – وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول، والنافين في الآخر..."[٣].

ومما تجدر الإشارة إليه أن جعل الصفات المعنوية من أقسام الصفات الذاتية القائمة بذاته – تعالى – إنما هو على مذهب من يثبت الأحوال من المتكلمين.

وأما الذين ينكرون الأحوال فإنهم لا يعدون الصفات المعنوية من أقسام الصفات القائمة به تعالى الزائدة على الذات. فينكرون صفة لا موجودة ولا معدومة؛ بل واسطة بين الوجود والعدم تسمى حالا، ويذهبون إلى أنه لا حال وأن الحال محال.

والذين لم يعدوا الصفات المعنوية من الصفات القائمة به أرادوا من إنكارها؛ إنكار زيادتها على المعاني، فمعنى "إنكار المعنوية إنكار زيادتها على المعاني بحيث تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لا إنكار كونه قادراً – مثلاً – من أصله؛ لأنه مجمع عليه، فليس فيه خلاف؛ إنما الخلاف في زيادته على المعاني فالحاصل أنهم اتفقوا على الكون قادراً مثلاً.

---

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٩٥.

(٢) راجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ٩٢.

(٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٣١.

لكن على القول بثبوت الأحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة للقدرة.

وعلى القول بنفي الأحوال تكون عبارة عن قيام القدرة بالذات فيكون أمراً اعتبارياً..."[1].

وعلى هذا فإن الذين أنكروا الأحوال من الأشاعرة أنكروا الصفات المعنوية ككونه عالماً، وكونه قادراً، ....، ....، ... ولم يعتبروها من أقسام الصفات القائمة بذاته تعالى الزائدة على الذات؛ لأنهم رأوا أنه لا معنى لكونه عالماً وكونه قادراً....، ....، ... سوى قيام العلم والقدرة بذاته.

قال في كشاف اصطلاحات الفنون:

"... ومن أنكر الأحوال من الأشاعرة أنكر الصفات المعللة، وقال: لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة بذاته..."[2].

وقال محمد الدسوقي (ت١٢٣٠هـ).

"... اعلم أن التحقيق نفي هذه المعنوية، وعدم ثبوتها لأن الحق نفي الأحوال، وإذا كان كذلك فكان الأولى للمصنف تركها كما ترك الإدراك للخلاف فيه.

فإن قلت: كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر؟.

- فالجواب: أن الكافر إنما هو نافيها المثبت لضدها كالنافي لكونه عالماً، وهو مثبت لكونه جاهلاً، وأما النافي لأن يكون له صفة قديمة يقال لها: الكون عالماً، وهو مثبت لانكشاف الأشياء له أزلاً لذاته فلا ضرر في ذلك.

وأما صفات المعاني: فنفي زيادتها على الذات مع إثبات أحكامها لها، موجب للفسق فقط.

وأما نفيها مع إثبات أضدادها فهو كفر..."[3].

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٦، ص ١٣٩١.

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٨.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة الصفات

المبحث الثالث
جوانب التأثير في مسألة الصفات

تقدم عرض لآراء المعتزلة والأشاعرة في الصفات، وتبين لنا أن بعض المعتزلة وهو: أبوهاشم الجبائي قد أحدث قولاً غريباً في صفات ا لله – عز وجل – حيث سماها "أحوالاً".

وقد كان القاضي عبد الجبار من أنصار القول بالأحوال.

وقد خالف أكثر المعتزلة أبا هاشم الجبائي وشنّعوا عليه بسبب قوله بالأحوال.

ثم إن بعض الأشاعرة قد تأثر بمذهب أبي هاشم الجبائي هذا في الأحوال؛ وسار على مذهبه فيه، وهو: القاضي أبوبكر الباقلاني، وكذلك إمام الحرمين الجويني، لكن الجويني رجع عن هذا المذهب.

وفيما يلي توضيح ذلك:

يرى أبوهاشم المعتزلي أن العلم والقدرة أحوال، والحال لا هي موجودة ولا هي معدومة، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، لا هي قديمة، ولا هي محدثة، ولا هي مذكورة[1]، وإنما هي مرتبطة بالذات فنحن لا نعرفها إلا عن طريقها. فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة بها تعرف وبها تتميز من غيرها.

وقد حفظ لنا البغدادي نظرية أبي هاشم في الأحوال حيث قال:

"... ثم قالوا لأبي هاشم هل تعلم الأحوال؟ أو لا تعلمها؟.

– فقال: لا. من قبل أنه لو قال إنها معلومة، لزمه إثباتها أشياء؛ إذ لا يعلم عنده إلا ما يكون شيئاً. ثم إنه لم يقل بأنها أحوال متغايرة لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات.

ثم إنه لا يقول في الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة ولا إنها قديمة ولا محدثة، ولا معلومة ولا مجهولة ولا يقول: إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله إنها غير مذكورة، وهذا تناقض.

---

(١) راجع: الفرق بين الفرق، ص ١٨٠ – ١٨٢.

وزعم – أيضاً – أن العالم له في كل معلوم حال لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر. ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري – عز وجل – في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها كما أن مقدوراته لا نهاية لها ...، ...، ...

وقال له الأشاعرة: هل أحوال الباري غيره أم هي هو؟.

– فأجاب بأنها لاهي هو ولا غيره..."[١].

ونظرية الأحوال ترمي إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف إلا عن طريق الذات، وكأنه بهذا يقترب من الصفاتية نوعاً مّا؛ ولكنه يعدها مجرد أحوال يدركها الذهن، ولا وجود لها في الخارج.

ولا شك أن قول أبي هاشم في الأحوال إنها لا موجودة ولا معدومة باطل؛ لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم؛ ولهذا يرى الشهرستاني أن الأجدر بأبي هاشم أن يقول: إنها موجودة في الأذهان.

قال الشهرستاني:

"... ومثبتوا الأحوال أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا: هي معان معقولة وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا: هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع. والمعاني إذا لاحت للعقول واتضحت فليعبّر المعبر عنها بما يتيسر له..."[٢].

وهكذا يرى أبوهاشم الجبائي أن ا لله – تعالى – يستحق هذه الصفات الأربع: التي هي كونه قادراً، عالماً، حيا موجوداً لما هو عليه في ذاته[٣].

ويشرح الشهرستاني مذهب أبي هاشم في الأحوال بقوله: "... وعند أبي هاشم هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجوداً، وإنما تعلم

---

(١) الفرق بين الفرق، ص ١٨٢.

(٢) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٤٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٢.

الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة أي: هي على حيالها لا تعرف كذلك؛ بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقا ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات، عرف كونه عالماً. ... ...

ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية، وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، ... ...

فتعين بالضرورة أنها أحوال، فكون العالم عالماً، حال هي: صفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حيا..."[١].

ويعتبر القاضي عبد الجبار من أنصار القول بفكرة الأحوال؛ ولهذا قال:

"... إن صفات القديم – جل وعز – إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه: قادراً عالما، حيا، موجودا، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم – سبحانه – إلا أن القديم – تعالى سبحانه – يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعان محدثة..."[٢].

وقد تأثر أبوبكر الباقلاني – من الأشاعرة – كما تقدمت الإشارة إليه بمذهب أبي هاشم الجبائي في الأحوال.

وقد تقدم كلامه في عرض مذهب الأشاعرة، ونجتزئ بعض كلامه هنا.

قال أبوبكر الباقلاني:

"... وإن كان العلم بأن النفس على الحال علماً بالحال فقط فقد ثبت أن الحال معلومة..."[٣].

وقال:

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، ج ١، ص ٨٢.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٠ – ١٣١.
(٣) التمهيد، ص ٢٠١.

"... وإن كانت هذه الحال معلومة، وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة. فإن كانت معدومة، استحال أن توجب حكما وأن تتعلق بزيد دون عمر وبالقديم دون المحدث.

وإن كانت موجودة، وجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم. وهذا قولنا الذي نذهب إليه.

وإنما يحصل الخلاف في العبارة، وفي تسمية هذا الشيء علما أو حالا. وليس هذا بخلاف في المعنى، فوجب صحة مانذهب إليه في إثبات الصفات..."[1].

وقد أخذ إمام الحرمين بفكرة الأحوال فترة من الزمن؛ ولهذا عرف الصفات المعنوية بقوله: "... هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف...،...، ... وكون العالم عالمًا، معلل بالعلم القائم بالعالم، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها في غرضنا من الصفات المعنوية ..."[2].

وقال:

"... فصل في إثبات الأحوال والرد على منكريها: الحال صفة لموجود، غير متصفة بالوجود؛ ولا بالعدم.

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللاً، ومنها ما يثبت غير معلل.

فأما المعلل منها: فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها؛ نحو: كون الحي حياً، وكون القادر قادراً.

وكل معنى قام بمحل، فهو عندنا يوجب له حالاً، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة.

وأما الحال التي لا تعلل، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات، وذلك كتحيز الجوهر، فإنه زائد على وجوده. وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود، فهي من هذا القسم؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضاً، لوناً، سواداً،

---

(١) التمهيد، ص ٢٠١.

(٢) الإرشاد، ص ٣٠.

كونا، علما، إلى غير ذلك..."[١].

وقال:

"... ولا يستغني خائض في هذا الفن عن التعرض للأحوال؛ إما بتسميتها أحوالاً، أو وجوها، أو صفات نفس.

ولا ينبغي أن يكيع[٢] ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال، بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل.

ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود، وعدم، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم..."[٣].

وهكذا يثبت إمام الحرمين الجويني – في الإرشاد[٤] والشامل[٥] – الأحوال ويرد على منكريها.

ويقول:

"... فإن قال قائل: بينوا الصحيح من المذهبين، واحذفوا التردد من الكلام.

قلنا: الذي يقوى عندنا إثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن، تستند إليها أحكام العلل وهي أصول الأدلة ومأخذ الحقائق. ويعظم خطرها من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب. وقد ينسب القاضي القول بالأحوال الي شيخنا استنباطا منه من قضية كلامه.

والذي ينبيء عنه كلام شيخنا في مصنفاته نفي الأحوال والذي يدل على إثباتها أوجه..."[٦].

---

(١) الإرشاد، ص ٨٠ – ٨١.

(٢) كعت عن الشيء أكيع إذا هبته، وجبنت عنه.

(٣) الإرشاد، ص ٨٢.

(٤) راجع: نفس المصدر السابق، ص ٨٠ – ٨٤.

(٥) راجع: الشامل، ص ٦٣١ – ٦٤٢.

(٦) الشامل في أصول الدين، ص ٦٣١.

وقد أطال النفس في الاستدلال على إثبات الأحوال[١] ونحن إنما أوردنا كلامه مع أنه رجع عنه لبيان مدى تأثر بعض الأشاعرة بشبهة أبي هاشم الجبائي المعتزلي في مسألة الأحوال.

وكذلك تأثر الرازي والدواني بمذهب المعتزلة في الصفات؛ حيث مالا إلى القول بعينية الصفات، فقالوا: بأنه عالم لذاته، حي لذاته، قادر لذاته؛ أو أنه حي بنفسه، قادر بنفسه، عالم بنفسه، وأنكروا زيادة الصفات على الذات.

قال الرازي:

"... وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين: الذات والنسبة، المسماة بالعالمية، وندعي أن هذه النسبة ليست نفس الذات؛ بل هي أمر زائد على الذات، موجود في الذات.

وهذا هو البحث عن المعقول الصرف..."[٢].

وقد شهد شاهد من الأشاعرة أنفسهم بهذا التأثر.

قال سعد الدين التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣هـ):

"... وكلام الرازي - في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع - ربما يميل إلى الإعتزال..."[٣].

وكذلك عمد الدواني إلى التسوية بين الذات والصفات، وقال بأن الصفات هي عين الذات، ورجح مذهب المعتزلة، في حين ضعف مذهب الأشاعرة وقدح في أدلتهم على القول بأن صفات الله - تعالى - غير ذاته.

وانتهى من بحثه لهذه المسألة إلى نتيجة لا يرضى عنها جمهور الأشاعرة؛ حيث يرى أنه لا بأس أن يعتقد العبد: أن صفات الله - تعالى - زائدة على الذات - كما يقول جمهور الأشاعرة -.

أو أنها عين الذات كما تقول المعتزلة.

وقد ضعّف دليل الأشاعرة على أن صفات الله - تعالى - غير ذاته.

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ص ٦٣١ - ٦٤٢.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٣، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٧٠.

قال:

"... وضعفه ظاهر..."[١].

وكذلك حكم بضعف مذهب الأشاعرة في قولهم: بأن صفات الله – تعالى – غير ذاته، وقدح في أدلتهم، وكاد أن يخرجهم عن طائفة العقلاء.

قال:

"... وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء، ...؛ بل مخالف للفطرة السليمة..."[٢].

وقد ضعف الدواني دليل الأشاعرة الذي استدلوا به على أن الصفات غير الذات، وهو قياس الغائب على الشاهد، وحكم بأنه قياس فقهي ضعيف.

قال:

"... واستدل القائلون بالغيرية:

– بأن النصوص قد وردت بكونه – تعالى – عالماً، وحياً، وقادراً، ونحوها.

– وكون الشيء عالماً، معلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب، وقس عليه سائر الصفات. ... ...، ...،

وضعفه ظاهر؛ فإن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق..."[٣].

وانتهى من بحثه لمسألة زيادة الصفات على الذات إلى نتيجة لا يرضى عنها جمهور الأشاعرة، ولا تمثل المذهب الذي استقر عليه جمهور الأشاعرة؛ بل تخالفه تماما. ثم يتسامح إلى حد بعيد مع مذهب المعتزلة وقولهم بأن الصفات هي عين الذات.

قال:

"... واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين.

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال:

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٢٨٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٠.

"وعندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري.

ولا أرى بأسا في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة..."[١].

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٣٣٣.

المبحث الرابع

النقـــــــد

المبحث الرابع

النقـــــد

إن الصحابة – رضي ا لله عنهم – آمنوا بما ورد به الكتاب المبين، وبما تلقوه عن الرسول الأمين، فأثبتوا لله جميع الصفات التي وصف ا لله بها نفسه في كتابه الحكيم وبما وصفه به رسوله ﷺ فتلقوها بالقبول والتسليم إيماناً جازما، وأثبتوا تلك الصفات على الحقيقة دون أن يؤولوها أو يحرفوها عن مواضعها أو يشبهوها بصفات الخلق.

ولم يؤثر عنهم أنهم تنازعوا في مسألة صفات ا لله – تبارك وتعالى – بل اتفقت كلمتهم جميعاً من أولهم إلى آخرهم على إثبات ما ورد به الكتاب والسنة.

يقول ابن القيم – رحمه ا لله –:

"... قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانا؛ ولكن بحمد ا لله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال؛ بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها؛ بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم..."[١].

والصحابة – رضي ا لله عنهم جميعاً – لم يؤمنوا ببعض الصفات دون بعض، أو يقسموها إلى تلك الأقسام والتفريعات التي وجدناها عند المعتزلة والأشاعرة.

وقد اتفقت كلمة جميع الصحابة على إثبات صفات أزلية لله – تعالى – من علم، وقدرة، وحياة، وإرادة، وسمع، وبصر، وكلام، وأثبتوا الوجه، والعين، واليد، والأصابع، والنزول، ...

يقول المقريزي:

---

(١) أعلام الموقعين، ج ١، ص ٥٥.

"... اعلم أن ا لله – تعالى – لما بعث من العرب نبيه محمداً ﷺ رسولا إلى الناس جميعاً وصف لهم ربهم – سبحانه وتعالى – بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ﷺ الروح الأمين، وبما أوحى إليه ربه تعالى فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وغير ذلك مما له فيه أمر ونهي، ....، ....، ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة – رضي ا لله عنهم – على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول ا لله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب – سبحانه – به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات. نعم!!، ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له – تعالى – صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحدًا.

وهكذا أثبتوا – رضي ا لله عنهم – ما أطلقه ا لله – سبحانه – على نفسه الكريمة من الوجه، واليد، ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا – رضي ا لله عنهم – بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا..."[١].

وقد أثبت الصحابة والتابعون، والفقهاء، أن ا لله فوق عباده مستو على عرشه.

قال اللالكائي:

"... وروى ذلك من الصحابة:

عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وأم سلمة.

ومن التابعين:

ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وسليمان التيمي، ومقاتل بن حيان، وبه قال

---

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٢، ص ٣٥٦.

من الفقهاء:

مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل..."[1].

وأثبت الصحابة صفة العلو لله سبحانه.

روى اللالكائي بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي قال: قلت يارسول الله كانت لي جارية ترعى غنيمات لي من قبل أحد والجوانية[2]، وإني اطلعتها يوماً إطلاعة فوجدت ذئباً قد ذهب منها بشاة وأنا من بني آدم آسف كما يأسفون فصككتها صكة؛ فعظم ذلك على النبي ﷺ .

- فقلت: ألا أعتقها؟.

- فقال: أدعها إلي.

- فقال لها: أين الله؟.

- قالت: الله في السماء.

- قال: فمن أنا؟.

- قالت: أنت رسول الله.

- قال: أعتقها فإنها مؤمنة[3].

وأثبت الصحابة صفة الوجه، والعينين، واليدين.

قال اللالكائي:

"... وروى عن ابن عباس في تفسير "أعيننا": أنه أشار إلى عينيه.

وعن الزبير بن العوام أنه سئل بوجه الله، فقال: أعطه فإنه بوجه الله سأل لا

---

(١) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٣٨٨.

(٢) الجوانية - بفتح الجيم - والواو المشدودة وكسر النون وياء مشددة موضع قرب المدينة. يراجع: معجم البلدان، ج ٢، ص ١٧٥.

(٣) رواه مسلم - في قصة طويلة - / ح: ٥٣٧؛ وأبوداود ح٩٣٠؛ والنسائي/ ٣: ١٨؛ وأحمد ج٥ ص٤٤٧ - ٤٤٨؛ ورواه مالك في كتاب العتق والولاء ح ٨؛ ولكنه أسنده عن "عمر بن الحكم" بدل "معاوية بن الحكم" وقد اعتبر العلماء ذلك وهماً منه - رحمه الله - لأنه خالف جميع رواته كما أنه ليس في الصحابة أحد بهذا الإسم/ يراجع شرح الزرقاني، ج ٤، ص ٨٤. يراجع: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة تحقيق أ. د. أحمد سعد حمدان، ج ٣، ص ٣٩٢.

بوجه الخلق.

وعن القاسم بن محمد أنه سئل بوجه ا لله، فقال: لا يفلح من رده..."[١].

وأثبت النبي ﷺ صفة اليد لله سبحانه.

روى اللالكائي بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول ا لله ﷺ احتج آدم وموسى فقال موسى لآدم: أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة؟!

– قال له آدم: أنت موسى اصطفاك ا لله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على أمر قدره ا لله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟! (فحج آدم موسى)[٢].

وروى اللالكائي بسنده عن أبي موسى: إن النبي ﷺ قال: إن ا لله يبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل، ويبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار حتى تطلع الشمس من مغربها)[٣].

وأثبت النبي عليه السلام – صفة الوجه لله تعالى.

روى اللالكائي بسنده عن أبي موسى قال: قام فينا رسول ا لله ﷺ بأربع كلمات فقال: (إن ا لله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط[٤] ويرفعه ويرفع إليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجابه النار لو كشفها لاحرقت سبحات[٥] وجهه – زاد عبد ا لله – كل شيء أدركه بصره)[٦].

وروى اللالكائي[٧] بسنده عن عبد ا لله بن عمرو: ويبلغ به النبي ﷺ:

---

(١) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٤١٣.

(٢) رواه البخاري / ح ٦٦١٤. ورواه مسلم / ح ٢٦٥٢؛ وأبوداود / ح ٤٧٠١؛ شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج٣، ص ٤١٣، ٤١٤.

(٣) اخرجه مسلم / ح ٢٧٥٩؛ وأحمد ج ٤، ص ٣٩٥، ٤٠٤.

(٤) القسط: هو الميزان. راجع اللسان ج ٧، ص ٣٧٧.

(٥) سبحات وجهه: أنواره وجلاله وعظمته. راجع: اللسان ج ٢، ص ٤٧٣.

(٦) أخرجه مسلم ح ١٧٩؛ وذكر له ثلاث روايات بعضها "بخمس" وبعضها "بأربع" ورواه أحمد ج٤، ص ٤٠١، ج ٥، ص ٤. وابن ماجه ح ١٩٥، ١٩٦. وابن خزيمة في التوحيد/ ٥١ بلفظين "بخمس" و"بأربع".

(٧) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٤١٦.

(المقسطون عند ا لله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا)[١].

وروى اللالكائي[٢] بسنده عن عبد ا لله قال: جاء حبر من أحبار اليهود إلى رسول ا لله ﷺ فقال: إنه إذا كان يوم القيامة جعل ا لله السموات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع – وذكر كلمة كلها على إصبع – ثم يهزهن ثم يقول: أنا الملك/ أنا الملك قال: فلقد رأيت رسول ا لله ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه تعجباً مما قال تصديقاً له: ثم قال رسول ا لله ﷺ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٣][٤].

وروى اللالكائي[٥] بسنده عن عبد ا لله قال: جاء إلى النبي ﷺ رجل من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم أبلغك أن ا لله تعالى يحمل الخلائق على إصبع والسموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والثرا على إصبع فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه فأنزل ا لله عز وجل ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٦][٧].

وأثبت النبي ﷺ صفة الأصابع لله سبحانه روى اللالكائي[٨] بسنده عن عبد ا لله ابن عمرو أنه سمع رسول ا لله ﷺ يقول:

---

(١) أخرجه مسلم ح ١٨٢٧؛ والنسائي ٨: ٢٢١؛ وأحمد ٢/١٦٠.
(٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢٠.
(٣) سورة الزمر، الآية ٦٧.
(٤) أخرجه البخاري ح٧٥١٣، ومسلم ذكر السند ثم أشار إلى متن حديث تقدم عنده بنسد آخر ح٢٠ – كتاب صفات المنافقين، والترمذي ح ٣٢٣٨ بسند اللالكائي وقال: حسن صحيح، وكذلك أحمد ١/٤٥٧.
(٥) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢١.
(٦) سورة الزمر، الآية ٦٧.
(٧) أخرجه البخاري ح ٧٤١٥، ومسلم ح ٢١ من كتاب صفات المنافقين، ورواه أحمد ج ١، ص ٤٢٩.
(٨) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢١، ح ٧١٠.

(إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرف كيف يشاء) ثم قال رسول ا لله ﷺ: (اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك)[١].

وأثبت النبي عليه السلام – صفة القدم لله سبحانه وتعالى.

روى اللالكائي[٢] بسنده عن أبي هريرة: إن رسول ا لله ﷺ قال: (اختصمت الجنة والنار. فقالت النار: يدخلني الجبارون والمتكبرون، وقالت الجنة يدخلني ضعفاء الناس وسقاطهم، فقال ا لله عز وجل للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء، وقال للجنة: أنت رحمتي أصيب بك من أشاء ولكل واحد منكم ملؤها وإذا كان يوم القيامة لم يظلم ا لله أحدا من خلقه شيئاً ويلقى في النار وتقول هل من مزيد حتى يضع ا لله قدمه فهناك تملأ ويزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط)[٣].

وأثبت النبي ﷺ صفة الضحك.

روى اللالكائي[٤] بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول ا لله ﷺ (يضحك ا لله إلى رجلين قتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة: يقاتل هذا في سبيل ا لله فيقتل ثم يتوب ا لله على القاتل فيقاتل في سبيل ا لله فيستشهد)[٥].

واثبت النبي عليه السلام صفة النزول لله سبحانه وتعالى.

روى اللالكائي بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول ا لله ﷺ : (ينزل ا لله عز وجل كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى سماء الدنيا فيقول: من يدعوني؟ فاستجيب

---

(١) أخرجه مسلم/ ح ٢٦٥٤.

(٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٢٥/ ح ٧٢٠.

(٣) رواه البخاري بأسانيد أخر عن أبي هريرة منها ح ٤٨٥٠، ٧٤٤٩، ورواه مسلم بطرق وألفاظ عدة منها طريق اللالكائي وأحال على متن طريق قبله ح ٢٨٤٦، وما بعده.
ورواه أحمد من طريق اللالكائي ج ٢، ص ٢٣٦، ٥٠٧؛ ومن غيرها ج ٢، ص ٢١٤.

(٤) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٤٢٧، ح ٧٢٣.

(٥) أخرجه البخاري ح ٢٨٢٦.

ورواه مسلم ح ١٨٩٠، ومالك كتاب الجهاد، ح ٢٨؛ والنسائي ٣٨/٦؛ وابن ماجه ح ١٩١.

له. من يستغفرني؟ فأغفر له؛ من يسألني؟ فأعطيه)[١].

وروى اللالكائي[٢] بسنده عن أبي هريرة وأبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال: يمهل الله – عز وجل – حتى إذا ذهب ثلث الليل نزل إلى السماء الدنيا فقال: هل من تائب؟ هل من مستغفر؟ هل من سائل؟ هل من داع؟ حتى ينفجر الفجر)[٣].

---

(١) أخرجه البخاري ح ١١٤٥، وأخرجه مسلم ح ٧٥٨.
والحديث رواه أبوداود ح ١٣١٥، ٤٧٣٣، والترمذي ح ٣٤٩٨، جميعهم عن مالك.. به - ورواه مالك في الموطأ ح ٣٠ كتاب القرآن، ورواه ابن ماجه ح ١٣٦٦، وأحمد ٢/٢٦٤ كلاهما عن إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب ... به.
ورواه أحمد عن معمر عن الزهري ... به ٢: ٢٦٧.
ورواه الدارمي من طريق شعيب بن أبي حمزة عن الزهري ... به / ح ١٤٨٧.

(٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ج ٣، ص ٤٣٧ ح ٧٤٧.

(٣) أخرجه مسلم ح ١٧٢ من كتاب صلاة المسافرين. ورواه أحمد عن أبي عوانة عن أبي إسحاق ... به/ ٢: ٣٨٣، ٣: ٤٣.

المبحث الخامس

صفة الكلام

وتحته تمهيد، وأربعة مطالب:

- تمهيد:
- المطلب الأول: صفة الكلام عند المعتزلة.
- المطلب الثاني: صفة الكلام عند الأشاعرة.
- المطلب الثالث: جوانب التأثير في مسألة كلام الله تعالى.
- المطلب الرابع: نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام الله - تعالى -

تمهيد:

تعد مسألة كلام ا لله – تعالى – من أعظم المسائل التي دار فيها الخلاف بين الأمة، واشتد فيها النزاع بين الفرق اشتداداً عنيفاً.

فقد قالت المعتزلة بأن كلام ا لله – تعالى – فعل من أفعاله وهو محدث؛ وبناء على ذلك فالقرآن – في زعمهم – مخلوق.

وقد نادت المعتزلة بفكرة خلق القرآن[١]، وأرادوا حمل الناس على اعتناق هذا الرأي، وأوقعوا الأذى والتعذيب على من عارضهم، واضطهدوا من خالفهم.

وقد بلغ ذلك الإضطهاد إلى حد إكراه الناس، وإرغامهم على اعتناق مذهبهم بقوة السيف، وهيبة السلطان، وسخروا السياسة لفرض آرائهم على الناس بالقوة: كما حدث في عهد خلافة المأمون[٢]، والمعتصم[٣]، والواثق[٤]. وقد قويت شوكة المعتزلة بهؤلاء الخلفاء من بني العباس، واجتهدوا في نشر هذه البدعة بين الناس مستخدمين في ذلك كل وسيلة، فكتبوا[٥] بذلك إلى الأمصار، وعزموا على وجوب حمل الناس على اعتقاد القول بخلق القرآن في كل الأقطار.

---

(١) أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢هـ؛ ولكنه لم يحمل الناس عليه إلا في سنة ٢١٨هـ.
راجع: سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨١، ص ٢٨٣.

(٢) هو: أبو العباس، عبد ا لله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور العباسي، أحد خلفاء الدولة العباسية، ولد سنة سبعين ومائة (١٧٠هـ)، ومات في الثاني عشر من شهر رجب سنة ثمان عشرة ومائتين (٢١٨هـ)، وله ثمان وأربعون سنة.
راجع: سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٧٢ – ٢٩٠. المعارف، لابن قتيبة، ص ٣٨٧. تاريخ الطبري ج ٨، ص ٤٧٨.

(٣) هو أبواسحاق، محمد بن هارون الرشيد، بن محمد المهدي، بن المنصور العباسي، من خلفاء الدولة العباسية، ولد سنة ثمانين ومائة (١٨٠هـ) ومات يوم الخميس لاحدى عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة سبع وعشرين ومائتين (٢٢٧هـ).
راجع: تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١١٨ – ١٢٣. سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٩٠ – ٣٠٦.

(٤) هو أبوجعفر هارون بن المعتصم با لله محمد بن هارون الرشيد بن المهدي محمد بن المنصور العباسي البغدادي، أحد خلفاء بني العباس ولد سنة (١٩٦هـ) ومات سنة (٢٣٢هـ).
راجع: تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١٢٣. سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٣٠٦ – ٣١٤.

(٥) راجع: تاريخ الطبري ج ٨، ص ٦٤٣، سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨٧ – ٢٨٨.

وقد حفظت لنا المصادر التاريخية نص الكتب التي كان يرسلها المأمون إلى نائبه[١] على بغداد يأمره فيها بامتحان الفقهاء، والقضاة، وأهل الحديث في مسألة القرآن، وقد دعا الناس فيها صراحة إلى القول بخلق القرآن، وأن الله – تعالى – خالقه، ومبدعه.

وقد جاء في أحد تلك الكتب: أن من قال بأن القرآن قديم لم يخلقه الله، ويحدثه فهو منقوص من التوحيد حظّاً، كافر!!، تترك شهادته، ولا يستعان به في ولاية، ولا يوثق بدينه؛ بل هو مشرك يجب قتله، وأن يبعث إلى أمير المؤمنين برأسه[٢].

كما أمر المأمون – في هذه الكتب[٣] بأن من لم يجب بأن القرآن مخلوق، يمنع من الفتوى، والرواية، وتولي منصب القضاء؛ ثم زعم أن من لم يقل بخلق القرآن فهو مشرك، يشبه النصارى[٤]!!.

وقد أُشرب المأمون في قلبه بدعة القول بخلق القرآن وتغلغلت في أعماق نفسه، فأصر عليها في حياته، وتمسك بها؛ وقد بلغ تمسكه بها حداً جعله يتوهم أنها من عقائد

---

(١) اسمه: إسحاق بن إبراهيم بن مصعب الخزاعي، تولى بغداد نحواً من ثلاثين سنة، وعلى يده تم امتحان العلماء بأمر المأمون في خلق القرآن !!
وقد توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين (٢٣٥هـ).
ترجمته:
– سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ١٧١.
– شذرات الذهب ج ٢، ص ٨٤.
– العبر ج ١، ص ٤٢٠.

(٢) راجع:
– طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٨ – ٣٩.
– سير أعلام النبلاء ج١٠، ص ٢٨٧ – ٢٨٨.
– تاريخ الطبري ج ٨، ص ٦٣٢ – ٦٣٣.

(٣) سيأتي – إن شاء الله – نقل بعض كلام المأمون في هذه الكتب نصاً. راجع: ص ٨١٧ – ٨٢٠ من هذه الرسالة.

(٤) راجع:
– نص الكتاب في طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ – ٣٩. ج٢، ص ٤١ – ٤٢.
– تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٣٢ – ٦٣٣، ص ٦٤٣.
– الكامل، لابن الأثير، ج ٦، ص ٤٢٣؛ ج ٧، ص ١٤ – ١٥.
– سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨٧ – ٢٨٩.

التوحيد التي يدين ا لله بها، ويلقى ا لله عليها؛ لهذا أوصى أخيه عندما حضرته الوفاة أن يأخذ بسيرته في حمل الناس على القول بخلق القرآن.

قال في وصية موته.

"... إن عبد ا لله بن هارون أشهد عليه أن ا لله وحده لا شريك له، وأنه خالق، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن من أن يكون شيئاً له مثل، وا لله لا مثل له، والبعث حق، ...، ...، ...، ... أخي أدن مني، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في القرآن..."[1].

وقد اضطهد أولئك الخلفاء الثلاثة من بني العباس الفقهاء، والعلماء، وأهل الحديث، وامتحنوا الناس فمن أجابهم، ووافقهم على بدعتهم، قلدوه المناصب، وخلعوا عليه الهدايا السنيّة، وأعطوه؛ ومن خالفهم منعوه العطاء، وردوا شهادته، وعزلوه عن الولايات. وأمر هذه الفتنة التي أصيب بها المسلمون على أيدي المعتزلة – ومن ناصرهم من الخلفاء – في تلك الفترة مشهور[2]، و لله الأمر من قبل ومن بعد.

---

(١) سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٩.
ثم راجع: تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٤٧ – ٦٥٠.
الكامل، لابن الأثير، ج٦ ، ص ٤٢٩ – ٤٣١.
طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٤٣.

(٢) ذكرت المصادر التاريخية أحداث هذه الفتنة؛ راجع:
– سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ١٧٧ – ٣٥٨.
– سير أعلام النبلاء ج ١٠، ص ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٧ – ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٧ – ٣١٠.
– سير أعلام النبلاء ج ١٢، ص ٣٤ – ٣٦.
– تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ١٩.
– الكامل، لابن الأثير ج ٦، ص ٤٢٣؛ ج ٧، ص ١٤، ١٥.
– تاريخ الخلفاء ص ٣٠٨ – ٣٠٩.
– وفيات الأعيان ج ١، ص ٣٣.
– فوات الوفيات ج ٢، ٢٣٨ – ج ٤، ص ٢٢٩.
– تاريخ الطبري ج ٨، ص ٦٣٢ – ٦٣٣، ص ٦٤٣.
– طبقات الشافعية للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ – ٦٣.

=

وقد أصاب الإمام أحمد[1] بن حنبل رحمه الله (١٦٤-٢٤١هـ) أكبر نصيب من التعذيب والسجن، فصبر، واحتسب، وناظر المعتزلة، وجادل، وجاهد، وكشف باطلهم، وثبت على الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة، وكان عليه الصحابة والتابعون.

قال ابن تيمية - رحمه الله -:

"... وكلامه - رحمه الله - في هذا الباب جارٍ على كلام من تقدم من أئمة الهدى ليس له قول ابتدعه ولكن أظهر السنة وبيّنها، وذبّ عنها، وبين حال مخالفيها وجاهد عليها، وصبر على الأذى فيها لمّا أُظهرت الأهواء والبدع، وقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾[2].

= وقد أطال النفس في ترجمة الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - وذكر فتنة القول بخلق القرآن، فوصفها بقوله: "ذكر الداهية الدهياء، والمصيبة الصماء، وهي محنة علماء الزمان، ودعاؤهم إلى القول بخلق القرآن".

- تاريخ اليعقوبي ج ٢، ص ٥٧١.
- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٣١٥ - ٣١٧، ص ٣٢٥ - ٣٣١، ص ٣٧٤، ص ٤٠٠ - ٤٠١.
- دول الإسلام، للذهبي، ج ١، ص ١٠٢.
- طبقات الحيوان الكبرى، للدميري، ج ١، ص ٧٣.
- شذرات الذهب، ج ٢، ص ٤٥، ص ٧٥ - ٧٦.
- التنبيه والإشراف، ص ٣٦١.
- مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، ج ١، ص ١٣٧ - ١٣٨.
- درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ٢٥٤؛ ج ٨، ص ٢٥٠. ج ١، ص ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤ - ٢٦٩، ٣٠٦.

ج ٢، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢؛ ج ١٠، ص ٧٠، ٢٥٠، ٢٥٧.

ج ٤، ص ١١٢؛ ج ٧، ص ١٠٢، ١٠٥، ٢٥٦، ٢٥٧.

- الفرق بين الفرق، ص ١٥٩.
- مروج الذهب ج ٨، ص ٢١ - ٢٧.
- الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين، ص١١٧.

(١) راجع ترجمته رحمه الله في:
سير أعلام النبلاء، ج ١١، ١٧٧ - ٣٥٨. طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ - ٦٣. طبقات الحنابلة، لأبي يعلى، ج ١، ص ٤ - ١٩.

(٢) سورة السجدة، الآية ٢٤.

فالصبر واليقين بهما تنال الإمامة في الدين، فلما قام بذلك قرنت باسمه من الإمامة في السنة ما شهر به وصار متبوعاً لمن بعده كما كان تابعاً لمن قبله. وإلا فالسنة هي ما تلقاه الصحابة عن رسول الله ﷺ وتلقاه عنهم التابعون، ثم تابعوهم إلى يوم القيامة، وإن كان بعض الأئمة بها أعلم، وعليها أصبر ..."[١].

وعندما تولى الخليفة المتوكل[٢] مقاليد الحكم أفل نجم المعتزلة وضعف أمرهم، ودارت عليهم الدوائر، وساء منقلبهم، فنصر أهل السنة والحديث، وقمع بعض رؤساء المعتزلة.

وأما أولئك الخلفاء الثلاثة الذين نصروا هذه البدعة، وعذبوا من عذبوا، وقتلوا من قتلوا، فقد وافاهم الأجل المحتوم، فقدِموا إلى ما قدَّموا، وصاروا لمن بعدهم أحاديث وأنباء !!، ولم يتزودّوا من هذه الدنيا إلا حنوطاً[٣] وكِباء[٤]!!، والبقاء السرمدي لمن تفرد به وحده لا رب غيره، ولا إله سواه!!.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٢٤.

(٢) هو الخليفة، أبوالفضل، جعفر بن المعتصم با لله محمد بن الرشيد هارون بن المهدي بن المنصور، القرشي العباسي البغدادي. ولد سنة خمس ومائتين (٢٠٥هـ) أظهر السنة، وتُكلم بها في مجلسه. وكتب إلى الآفاق برفع المحنة، وبسط السنة، ونصر أهلها وفي سنة (٢٣٤هـ) زجر عن القول بخلق القرآن، وكتب بذلك إلى الأمصار، واستقدم المحدثين إلى سامراء، ورووا أحاديث الرؤية والصفات. قتله أحد قواده سنة (٢٤٧هـ).
راجع:
- سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ٣٠ - ٤١.
- البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣١٠ وما بعدها.

(٣) الحنوط: هو كل طيب يوضع في كفن الميت من مسك أو عنبر، أو كافور، أو صندل.
راجع: تاج العروس (باب الطاء، فصل الحاء) ج ٥، ص ١٢٢.

(٤) الكباء: بالكسر، ككساء عود البخور الذي يتبخر به.
راجع: تاج العروس (باب الواو والياء، فصل الكاف) ج ١٠، ص ٣٠٩.

المطلب الأول
صفة الكلام عند المعتزلة

المطلب الأول
صفة الكلام عند المعتزلة

يتضمن هذا المطلب ثماني نقاط، هي:

- أولاً : تعريف المتكلم عند المعتزلة.
- ثانياً: تعريف الكلام عند المعتزلة.
- ثالثاً: سبب نشأة بدعة المعتزلة في كلام الله – تعالى.
- رابعاً: رأي المعتزلة في كلام الله – تعالى – عامة.
- خامساً: رأي المعتزلة في القرآن خاصة.
- سادساً: حكم من أنكر خلق القرآن عند المعتزلة.
- سابعاً: كيفية نزول القرآن الكريم عند المعتزلة.
- ثامناً: شبه المعتزلة النقلية على حدوث القرآن؛ وزعمهم أنه مخلوق.

المطلب الأول
صفة الكلام عند المعتزلة

أولاً: تعريف المتكلم عند المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى أن كون المتكلم متكلماً من صفات الأفعال.

والمتكلم – عندهم – هو: من فعل الكلام، وليس المتكلم هو من قام به الكلام.

ومعنى أن الله – سبحانه – متكلم – عندهم – هو: أنه أحدث الكلام، وأبدعه، وخلقه في جسم ما.

قال عبد الجبار:

"... وقد دل – بعد هذه الجملة – على أن المتكلم هو فاعل الكلام ..."[(١)].

وقال:

"... والذي يدل على صحة ذلك، هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلماً، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به.

وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجني، فقالوا: إن الجني يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله.

فلو جاز أن يقال في المتكلم إنه ليس هو فاعل الكلام، لجاز مثله في الشاتم، والضارب، والكاسر، وغير ذلك..."[(٢)].

فالمتكلم عند المعتزلة هو من فعل الكلام، ووجد الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته.

قال عبد الجبار:

"... إن حقيقة المتكلم أنه فعل الكلام وأحدثه، ....، ... ، ....،

ومما يبين ذلك: أن المعلوم من حالهم أنهم يقولون في المصروع: إن الجن يتكلم

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٥ - ٥٣٦.

ثم راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٨١.

على لسانه، ولا يضيفون ذلك الكلام إليه، وإن سمعوه من ناحية فيه على الوجه الذي يسمعونه من السليم؛ لما اعتقدوا أن فاعل ذلك الكلام هو الحي دونه، فصح بذلك أنهم وصفوا المتكلم متكلماً من حيث فعل الكلام..."[١].

وقال:

"... إن حقيقة المتكلم أنه وجد الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته..."[٢].

وقال:

"... وقد علم أن أهل اللغة متى علموا وقوع الكلام بحسب قصد زيد، وإرادته، ودواعيه، وصفوه بأنه متكلم.

ومتى لم يعلموا ذلك من حاله، لم يصفوه به.

فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم، يفيد أنه فعل الكلام..."[٣].

فمعنى كون الله – تعالى – متكلماً عندهم، هو: أنه فعل الكلام وأحدثه، فهو – سبحانه – أوجد حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعة، دالة على معان مخصوصة، في أجسام مخصوصة، حسب إرادته، ومشيئته؛ فالكلام – عندهم – صفة فعل؛ لا صفة ذات.

قال عبد الجبار:

"... فقولنا: إنه – تعالى – متكلم، يفيد أنه فعل الكلام..."[٤].

ثانياً: تعريف الكلام عند المعتزلة:

الكلام عند المعتزلة هو: حروف منظومة، وأصوات مقطعة.

قال عبد الجبار:

"... ونذكر حقيقة الكلام، وأنه: الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة ..."[٥].

وقال:

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٤٨.

(٢) نفس المصدر السابق، والجزء، والصفحة.

(٣) نفس المصدر السابق، والجزء، والصفحة.

ثم راجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٠٩، ص ٣١١.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٩٥ – ٩٦.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

"... والأولى أن نقول في حده (أي: الكلام) هو: ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ما له نظام من الحروف مخصوص..."[١].

وقال:

"... هو ما يحصل من الحروف المعقولة، له نظام مخصوص"[٢].

ولابد أن تكون الحروف منظومة؛ لأنه لو تكلم أحدنا بحرف ثم انقطع عنه، ثم أتى بالحرف الذي يليه بعد زمان لم يكن كلاماً.

قال عبد الجبار:

"... فيجب أن يتقدم لنا العلم بما نريد تسميته بأنه كلام، والذي عقلناه في ذلك هو الحروف التي تنتظم، فالحروف هي معقولة، ونظامها معقول؛ لأنه إذا تكلم أحدنا - في هذا الوقت - بحرف ثم انقطع عنه الحرف الثاني، فأتى به بعد زمان، لم يعد ما فعله كلاماً، فما جرى هذا المجرى هو الذي نعرفه كلاماً ونسميه كذلك، وعلى هذا لو نطق بحرف واحد فقط، لم يُعَدّ متكلماً، ولا عُدَّ ما فعله كلاماً ..."[٣].

وقال:

"... والذي نختاره في حد الكلام: أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً. وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك، إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفاً منظومة، ... ، ... ، ....

وإذا صح ذلك وعقلنا مفارقة الصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه، وعقلنا مفارقة الحرف للحروف، ومفارقة الحروف المنفصلة للمتصل منها، لم يمتنع أن نلقب ماكان حروفاً منظومة على وجه مخصوص، بأن تترتب في الحدوث على وجه تتصل

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٩.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٣٠٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٠٦.

به ولا تنفصل عنه بأنه كلام ..."[١].

وكلام ا لله – تعالى – عند المعتزلة هو حروف منظومة، وأصوات مقطّعة، فلابد أن يكون الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه.

قال عبد الجبار:

"... وإنما لم نذكر في جملة الحد أنه أصوات مقطعة؛ لأنه لا يكون حروفاً منظومة إلا وهي أصوات مقطعة، فذكر ذلك يغني عن ذكر الأصوات..."[٢].

ويرى أبو علي الجبائي أن الكلام هو: الحروف، وأن الحروف غير الأصوات.

قال: عبد الجبار:

"... ومن قول أبي علي – ... ... – أن الحروف غير الأصوات، وأن الكلام هو الحروف ...، ...، ...؛ ولذلك يقول في المحفوظ، والمكتوب: إنهما كلام، وإن لم يقارنهما الصوت..."[٣].

وأما أبوهاشم الجبائي فربما جمع بينهما، فقال: "... إن الكلام حروف منظومة، وأصوات مقطعة..."[٤].

والقاضي عبد الجبار – في بعض كتبه – لم يذكر في حد الكلام أنه أصوات مقطعة؛ لأن الصوت قد يحصل – على بعض الوجوه، ولا يكون كلاماً، وذلك: مثل: منطق الطير، وصرير الباب، وأزيز الآلة ...

أما إذا حصل حروفاً منظومة، فلابد أن يكون أصواتا مقطعة وبالتالي يكون كلاماً[٥].

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه، وإبطال القول بأن الكلام

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٦ – ٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ٧.

(٤) نفس المصدر السابق، ج ٧، ص٨.

(٥) راجع: نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ٨.

غير الصوت.

يدل على ذلك استحالة وجود الكلام المعقول عارياً من الأصوات المقطعة، واستحالة وجود الأصوات المقطعة عارية من الكلام، ولو كان أحدهما غير الآخر لم يمتنع ذلك فيهما على بعض الوجوه؛ لأن ذلك واجب في كل شيئين مختلفين، وإلا لم يكن لنا طريق نعرف به تغايرهما..."(١).

ثالثاً: سبب نشأة بدعة المعتزلة في كلام الله – تعالى –:

مسألة كلام الله – تعالى – عند المعتزلة متفرعة عن رأيهم العام في صفات الله – تعالى. فهذه المسألة لها علاقة وثيقة بالصفات الأزلية.

لقد توهم المعتزلة أن إثبات ذات قديمة، وصفات أزلية غير الذات يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو شرك وكفر، وبه كفرت النصارى، وزعموا أن من أثبت ذاتاً أزلية، وصفات أزلية فقد وافق النصارى على قولهم بالتثليث؛ بل زاد عليهم(٢).

وبناء على ذلك؛ زعمت المعتزلة(٣) أن كلام الله – تعالى – لا يمكن أن يكون صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله – كما يقول الصفاتية –؛ لأنه – حسب زعمهم – لو قام بذات الله – تعالى – كلام لاقتضى ذلك أن يكون الله محلا للحوادث، ثم زعموا أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٢١.

(٢) راجع: – المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧ ص ٧٦، ج ٧، ص ١١٠، ج ٧، ص ١١٦، ج ٧، ص ١٢٩.
– المحيط بالتكليف، ص ٣١٧، ص ٣١٩؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٩ – ٥٥٠.

(٣) للوقوف على مذهب المعتزلة في كلام الله – تعالى – عامة، والقرآن خاصة بالتفصيل، راجع:
– المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣ – ١٣، ص ٢١ – ٢٣، ص ٢٦ – ٤٢، ص ٤٨ – ٨١، ص ١٨٠ – ٢٢٤، ص ٣.
– شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧ – ٥٦٣.
– المحيط بالتكليف، ص ٣٠٦ – ٣٣١.
– أصول العدل والتوحيد، القاسم بن إبراهيم الرسي، ص ١٣٧.
– مختصر أصول الدين، عبد الجبار، ص ٢٢٣، ص ٢٢٥.
– المعتمد، لأبي الحسين البصري، ج ١، ص ١٤.

قال عبد الجبار:

"... إن هذا الكلام الذي أثبتوه [أي: الصفاتية] قائماً بذات الباري إما أن يثبتوه حالاً في الله – تعالى – فالله يستحيل أن يكون محلا؛ لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه ..."[1].

وقد أُتِيَ المعتزلة من قبل هذه الشبهة، وهي أنهم قالوا: كيف يكون كلام الله – تعالى – صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله تعالى؟ ولو كان كذلك فالكلام لا محالة مشتمل على أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد ووعيد... وهو إما أن يكون قديماً أو حادثاً.

– فإن كان قديماً أدى إلى تعدد القدماء، وهو كفر وشرك، وبه كفرت النصارى.

ثم إنه يؤدي إلى الكذب في الخبر من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾[2].

وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ﴾[3].

وقوله: ﴿كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ﴾[4] ونحو ذلك من حيث أن الخبر قديم، والمخبر عنه محدث.

ويلزم منه أن يكون أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ولا مأمور، ولا منهي، ولا مستفهما عنه، وذلك كله ممتنع.

– وإن كان حادثاً، لزم أن يكون الرب – تعالى – محلاً للحوادث، وهو على أصول دليل الجواهر والأعراض محال[5].

وقد زعم المعتزلة أن من أثبت كلام الله صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله – تعالى – فقد أثبت شريكاً مع الله يشاركه في القدم والأزلية.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) سورة نوح، الآية (١).

(٣) سورة الصف، الآية، ٥.

(٤) سورة الصف، الآية، ١٤.

(٥) يراجع:

– المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٧٦، ص ١١٠، ص ١١٦، ص ١٢٩، ص ٢٢٤؛ المحيط بالتكليف، ص ٣١٧؛ ص ٣٢٤؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩؛ مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

قال عبد الجبار:

"... وأيضاً فإن كل ما قدمناه في باب الصفات ودللنا به على أنه لا يجوز إثبات قديم باق يبطل قولهم في الكلام؛ لأن القديم – تعالى – إذا كان إنما يخالف المحدث بكونه قديماً، فيجب في كل ما شاركه في هذه الصفة أن يكون مثله في سائر ما يختص به؛ وأن يكون القديم مثله. ...، .....، ....

ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا – رحمهم الله – القول بإثبات إله ثان مع الله – سبحانه – لأن كون القديم قديماً يقتضي فيه كونه مختصاً بالصفات التي معها يصح أن يفعل ما يستحق معه العبادة؛ فلو كان له كلام قديم، لوجب كونه بهذه الصفات؛ وهذا يوجب كونه إلها ثانياً..."(١).

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه – تعالى – قادر لذاته، عالم لذاته، حي لذاته، وبعضهم قال قادر وقدرته عين ذاته، عالم وعلمه عين ذاته، حي وحياته عين ذاته... فعمدوا إلى التسوية بين الذات والصفات، وأنكروا زيادة الصفات على الذات، وزعموا أن من أثبت ذاتاً وصفة فقد أثبت إلهين أزليين!!.

وبسبب هذه الشبهة أنكروا أن يكون كلام الله – تعالى – قديماً؛ ومن ثم زعموا أنه فعل من أفعال الله – تعالى – وأنه حادث.

قال عبد الجبار:

"... وقد بينا هذه الطريقة وشرحناها في باب الصفات فلا وجه لإعادتها.

ومحصول الكلام في ذلك أن المشاركة في صفة النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس؛ على ما دللنا عليه في باب الصفات.

وقد دللنا على أنه – تعالى – قديم، عالم، قادر، حي لذاته؛ فالكلام على قولهم: إذا شاركه في كونه قديماً فيجب أن يشاركه في هذه الصفات أجمع؛ وكونه مشاركاً له فيها يوجب كونه إلها؛ لأن الإله إنما يوصف بذلك؛ لأن العبادة تحق له، وتليق به..."(٢).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١١٠.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١١٠.

وزعم المعتزلة أن من قال بأن كلام ا لله قديم، فقد خرج من الدين، ووافق النصارى في قولهم بقدم كلمة ا لله واعتقادهم بثلاثة قدماء؛ بل زاد عليهم.

قال عبد الجبار:

"... وقد ألزمهم شيوخنا – ...، ... – أن يقولوا: إن كلامه – تعالى – وسائر صفاته القديمة، غيره.

وبينوا أن القول بأن غير ا لله قديم مع ا لله، لاخلاف في بطلانه، وفي كفر المتمسك به، ...، ...، ...، ... وإنما قصدنا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع، وخروجهم من الدين، وموافقتهم النصارى، وزيادتهم عليهم ، ..."(١).

وقال:

"... فأما من أثبت كلاماً قديما، فإنما نكلمه بما كلمناهم به في باب الصفات، من وجوب كون ذلك الكلام مثلاً لله – تعالى – من حيث اشتركا في القدم ..."(٢).

وقد أرجع عبد الجبار شبه المعتزلة في إنكار أن يقوم بذات ا لله – تعالى – كلام قديم إلى ست شبهٍ، وضحها بقوله:

"... ونعود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة على أن كلام ا لله – تعالى – لا يجوز أن يكون قديما.

أ – فمن جملة ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان كلام ا لله – تعالى – قديما، لوجب أن يكون مثلاً لله – تعالى – لأن القدم صفة من صفات النفس(٣)، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله – تعالى –.

---

(١) المغني ج ٧، ص ١١٦؛ ثم راجع: ج ٧، ص ١٢٩، ج ٧، ص ٧٦.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٣١٧.

(٣) الصفة النفسية هي: الصفة الذاتية، وهي الصفات التي لا يجوز خروجه تعالى عنها بحال من الأحوال، أي: لا يمكن أن يتصور أن يأتي وقت من الأوقات، وا لله غير متصف بها. مثل: كونه موجوداً، حياً، قادراً، عالماً.

ثم اختلف المعتزلة في كيفية استحقاقه لهذه الصفات إلى ثلاثة أقوال:

– **الأول**: قال أبوالهذيل العلاف إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو ...

=

ب – وأيضاً، فلو كان قديماً، لوجب أن يكون عالماً لذاته، قادراً لذاته، كالقديم – تعالى – سواء. – لما ذكرناه فيما قبل – أن الإشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الإشتراك في سائر صفات النفس، ومعلوم خلافه.

ج – وأيضاً، فإن العدم مستحيل على القديم – تعالى – فلو كان الكلام قديماً لما جاز أن يعدم، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يعاد به، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف؛ يبين ما ذكرناه ويوضحه: أن أحدنا إذا قال: الحمد لله فإنه لابد من أن يقوم حال وجود اللام الهمزة، وحال وجود الحاء اللام، وحال وجود الميم والدال اللام والحاء، حتى لا يلتبس الحمد بالمدح، والمدح بالدمح، ومعلوم أن ماهذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً.

د – وأيضاً، فإن كلامه –عز وجل – لا يخلو، إما أن يكون مثلاً لكلامنا، أو لا.

– فإن كان مثلاً لكلامنا، فلا يجوز أن يكون قديماً؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث.

= – **الثاني:** قال أبوعلي الجبائي إنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً لذاته.

– **الثالث:** وقال أبوهاشم الجبائي إنه يستحق هذه الصفات الأربع لما هو عليه في ذاته، أي: لحال هو عليها في ذاته، فكون العالم عالماً، وكونه قادراً، وكونه حياً، وكونه موجوداً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات. والحال واسطة بين الوجود والعدم فهي صفة لا موجودة ولا معدومة.

ويعد القاضي عبد الجبار من أنصار أبي هاشم في القول بإثبات الأحوال.

والفرق بين هذه الأقوال الثلاثة:

أن أبا الهذيل العلاف أثبت صفة هي بعينها ذات، أو ذاتاً هي بعينها صفة. وأبا علي الجبائي أثبت ذاتاً ونفى الصفة.

ويرى القاضي عبد الجبار أن قول العلاف "يرجع عند التحقيق إلى قول أبي علي الجبائي إلا أنه لم تتلخص له العبارة". شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

وذهب أبوهاشم الجبائي إلى أنه تعالى ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً؛ وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً؛ أي: المفهوم منها غير المفهوم من الذات.

راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٩ – ١٣١؛ ص ١٨٢ – ١٨٣؛ ص ١٦٧.

- وإذا كان مخالفاً لكلامنا فلا يعقل؛ لأن الكلام هو هذا الذي نسمعه، فلو جاز أن يكون في الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معان أخر قديمة مخالفة لهذه المعاني، وذلك محال.

هـ - وأيضاً فإنه - تعالى - قد منَّ على رسوله موسى - عليه السلام - بقوله: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾[1] فالإمتنان لا يقع إلا بالمحدث دون القديم.

و - وأيضاً، فإنا نقول لهم: ما تقولون فيما نتلوه، ونسمعه في المحاريب، ونكتبه في المصاحف؟ أفتقولون: إنه كلام الله - تعالى ؟.

- فإن قالوا: لا؛ فقد انسلخوا عن الدين، وخلعوا ربقة الإسلام عن أعناقهم، وأخرجوا كلام الله - تعالى - من أن يصح الرجوع إليه في الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام، وردوا على الله قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[2]. ....، ....، ....، ... فإن هذا المسموع ليس هو قائماً بذات الباري.

- فإن قالوا نعم - ولابد لهم من ذلك - فلا شك في حدوثه ..."[3].

وهكذا أنكر المعتزلة أن يكون كلام الله - تعالى - قديماً، ثم زعموا أن من اعتقد بأن كلام الله - تعالى - قديم فقد خرج من الدين، وفارق المسلمين.

قال عبد الجبار:

"... وقولهم بقدم الكلام يمنع ذلك كله ، ....، ....، ...، وكل من ارتكب ذلك كله فقد خرج عن دين المسلمين..."[4].

ولهذا قالت المعتزلة إن كلام الله - تعالى - حادث مفتتح الوجود، وقد جزموا بحدوثه، وأنكروا أن يكون كلام الله صفة قائمة بذاته، وقالوا: إن الكلام من صفات

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٤.
(٢) سورة التوبة، الآية (٦).
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٩ - ٥٥١.
(٤) المحيط بالتكليف، ص ٣١٩.

الأفعال والمتكلم عند المعتزلة هو: من فعل الكلام، والباري – سبحانه – قادر على خلق الكلام وإبداعه.

ومعنى أن الله – تعالى – متكلم – عندهم – هو أنه موجد لأصوات تدل على معاني مخصوصة في أجسام مخصوصة، فهو – سبحانه – فاعل، ومحدث، للكلام في غيره.

وكلام الله – سبحانه – عند المعتزلة لا يقوم بذاته؛ بل يوجد في غيره؛ لأن الكلام عندهم صفة فعل، لا صفة ذات.

قال عبد الجبار:

"... فإن قيل: كيف يكون القديم – تعالى – متكلماً بكلام يوجد في غيره؟.

– قلنا: كما يكون منعماً بنعمة توجد في غيره، ورازقاً برزق يوجد في غيره.

وهذا لأن المتكلم: هو فاعل الكلام، وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لا محالة..."[١].

وتعريف الكلام – عندهم – هو حروف منظومة، وأصوات متقطعة، تدل على أغراض صحيحة.

والكلام لا يكون إلا بحروف، وأصوات، حادثة؛ فكلامه – سبحانه – حروف منظومة، وأصوات متقطعة حادثة يخلقها الله في غيره سبحانه، فكلامه – عندهم – غير قائم بذاته – سبحانه –.

ومعنى كونه – تعالى – متكلماً – عندهم – أنه: خلق الكلام، وأحدثه في جسم ما، فقد يكون الله – سبحانه – خلق الكلام في اللوح المحفوظ، أو جبريل، أو في سمع النبي – عليه السلام – أو خلقه في الجماد، أو في الشجرة فسمعه موسى – عليه السلام – منها، أو في الهواء، أو في حصاة، ... والكلام عند المعتزلة لا يوجد إلا في محل.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن حكم الكلام حكم سائر المدركات، في أنه يوجد في المحل، ويستحيل وجوده لا في محل ..."[٢].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤١.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٢٦.

رابعاً: رأي المعتزلة في كلام الله – تعالى – عامة:

ذهب المعتزلة إلى أن كلام ا لله – تعالى – حادث، والباري – سبحانه – قادر على خلق الكلام وإبداعه في جسم من الأجسام.

ومعنى تكلم الباري – سبحانه – به أنه خلقه في جسم من الأجسام.

وقد جزم المعتزلة بحدوث كلام ا لله – تعالى – وقالوا: هو مؤلف من حروف منظومة، وأصوات مقطعة، من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو غير قائم بذات ا لله – تعالى –؛ بل يحدثه ا لله، ويخلقه في جسم من الأجسام.

وقد منعوا أن يكون المؤلف من الحروف والأصوات صفة لله – تعالى – قائمة بذاته.

فزعموا أن كلامه – تعالى – هو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، حادثة، مخلوقة غير قائمة بذاته تعالى فمعنى كونه – تعالى – متكلماً – عندهم – أنه خالق الكلام في بعض الأجسام، فقد يحدثه ا لله – تعالى – في اللوح المحفوظ، أو في النبي، أو في نفس النبي، أو في سمعه، أو في الشجرة فيسمعه النبي منها – وزعموا أن تكليم ا لله – سبحانه – لنبي ا لله موسى – عليه السلام – من هذا القبيل – أو يخلقه ا لله – تعالى – في حصاة، أو حجر، أو جماد، أو يخلقه ا لله في الهواء[١].

وقد شرح عبد الجبار مذهب المعتزلة في كلام ا لله – تعالى – بقوله:

"... الكلام في القرآن، وسائر كلام ا لله – سبحانه وتعالى –. اختلف الناس في ذلك. والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام ا لله – عز وجل – من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو: حروف منظومة، وأصوات مقطعة.

---

(١) راجع:
- شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤١؛ ص ٥٤٢؛ ص ٥٣٩؛ ص ٥٥٩.
- المغني ج ٧، ص ١٨١؛ ص ١٧٩؛ ص ١٢.
- المحيط بالتكليف، ص ٣١١؛ ص ٣١٥؛ ص ٣١٦؛ ص ٣٢٥.
- أصول العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن ا لله الواحد الحميد، ص ١٣٧.
- مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣؛ ص ٢٢٥.

وهو عرض يخلقه ا لله – سبحانه – في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه، ويُؤدِّيْ المَلَكُ ذلك إلى الأنبياء – عليهم السلام – بحسب ما يأمر به – عز وجل – ويعلمه صلاحاً؛ ويشتمل على الأمر، والنهي، والخبر، وسائر الأقسام، ككلام العباد.

ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا[1]، ...، ...، ... ولا يصح إثبات كلام مُحْدَث مخالف لهذا المعقول..."[2].

وقد زعم المعتزلة أن ا لله – سبحانه – يخلق كلامه في بعض الأجسام، ثم يعلمه المَلَكُ من ذلك الجسم[3].

قال عبد الجبار:

"... وقد يعلم المَلَكُ كونه متكلماً بأن يحدثه – تعالى – على وجه مخصوص في بعض الأجسام. ويخبر عن أنه المتكلم به، ويظهر عنده معجز، فيعلم به أنه كلامه، وبتدبر الطرفين يعلم كونه – جل وعز – متكلماً، ويعلم أن الكلام فعل له.

ولذلك قال شيوخنا: إن طريق إثباته متكلماً إثبات الكلام فعلا له، فمن لم يثبت كلامه فعلاً له لم يكن له إلى إثباته متكلماً سبيل..."[4].

كما زعمت المعتزلة أنه يمكن أن يخلق ا لله كلامه – تعالى – في الجماد.

قال عبد الجبار:

"... وقد بينا أن الكلام يجوز وجوده في الجماد، وأنه من جنس الصوت الذي يختص المحل..."[5].

وبعض المعتزلة ذهب إلى أن ا لله – سبحانه – يحدث كلامه، ويخلقه في الهواء[6].

---

(١) نلاحظ أن عبد الجبار – هنا – يشير بهذا القول إلى الرد على الأشاعرة، ويبين بطلان القول بالكلام النفسي الذي يعتقده الأشاعرة، ويفسرون به كلام ا لله تعالى؛ وسيأتي توضيح مذهبهم بالتفصيل إن شاء ا لله تعالى.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.

(٣) يراجع: نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ١٨١.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٨١.

(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٧٩.

(٦) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٢؛ ص ٥٥٩.

ويزعم المعتزلة أن ا لله – سبحانه – يجوز أن يخلق كلامه في جسم ليس بذي مخرج، كالحجر، والشجرة، ويكون كلاماً في الحقيقة !!.

قال عبد الجبار:

"... فالقديم – تعالى ذكره – لو فعل الكلام في جسم ليس بذي مخرج، لصحَّ، ولكان كلاماً في الحقيقة..."[1].

كما زعمت المعتزلة أنه يجوز أن يخلق ا لله – سبحانه – كلامه – تعالى – في الشجرة، أو في النبي – عليه السلام، أو في الحصى[2]، أو في اللوح المحفوظ[3]، أو في نفس الملك[4].

قال عبد الجبار:

"... فقول من قال: إنه يسمى متكلماً من ظهر منه الكلام – إن أريد به طريقة الفعلية – فصحيح . وإلا فلا يصح.

وعلى هذا لو أوجد ا لله الكلام في لسان أحدنا، لكان – تعالى – هو المتكلم به دونه، كما أنه المتكلم بما في الشجرة دونها؛ وإنما يعرف في هذا الكلام أنه فعله – تعالى – لعلمنا أنه حادث على وجه لا يصح وقوعه إلا منه..."[5].

وقال أيضاً:

"... وعلى هذا جاز أن يوجد كلام ا لله – تعالى – في الحصى، والشجرة، ..."[6].

وزعمت المعتزلة أن تكليم ا لله لنبيه موسى – عليه السلام – هو أنه – سبحانه – خلق كلاماً في الشجرة سمعه موسى عليه السلام منها.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٧، ص ١٢.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٣١٥؛ ص ٣١٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٢٥.

(٤) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٣١١.

(٦) المحيط بالتكليف، ص ٣١٥؛ ثم راجع: الكشاف للزمخشري، ج ٢،ص ٤٢٨ – ٤٢٩.

وهم يطلقون القول بأنه يتكلم بمشيئته، وإرادته، متى شاء، وإذا شاء؛ ولكن يريدون بذلك أنه يخلق كلاماً منفصلاً عنه غير قائم بذاته – تعالى – وهو عرض يخلقه الله في جسم من الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه[1]. وزعموا أن تكليم الله لموسى – عليه السلام – من هذا القبيل.

قال عبد الجبار:

"... ومعنى كلامه – جل ثناؤه – لموسى صلوات الله عليه – عند أهل الإيمان والعلم (يريد بهم المعتزلة) أنه أنشأ كلاماً خلقه، كما شاء، فسمعه موسى – صلى الله عليه – وفهمه، وكل مسموع من الله فهو مخلوق؛ لأنه غير الخالق له، وإنما ناداه الله – جل ثناؤه – فقال: ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾[2] والنداء غير المنادى، والمنادي بذلك هو الله – جل ثناؤه – والنداء غيره، وماكان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق؛ لأنه لم يكن، ثم كان بالله وحده لا شريك له..."[3].

وقد صرحت المعتزلة بأن كلام الله – تعالى – حادث، مخلوق، يخلقه الله في جسم من الأجسام.

قال عبد الجبار:

"... إن الكلام فعل من أفعاله – تعالى – يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق: بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والزجر، والترغيب.

وإذا بعث الأنبياء وحمّلهم الشرائع، خاطبهم بكلامه وأصحبهم كتبه؛ ليؤدوا عنه ذلك، وما كان من أفعاله – تعالى – لا يجوز أن يكون قديماً، كما لا يجوز ذلك في إحسانه، وسائر نعمه..."[4].

وقد اختلفت عبارات المعتزلة في المسموع، والمحفوظ، والمكتوب هل كلام الله – تعالى – حقيقة؟ أم لا؟ على قولين:

---

(١) راجع: المغني ج ٧، ص ٢٦؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٣.
(٢) سورة القصص، الآية ٣٠.
(٣) أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.
(٤) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

- **الأول**: قال بعض المعتزلة: إن المسموع، والمحفوظ، والمكتوب هـو: كـلام ا لله - تعالى - على الحقيقة.

قال عبد الجبار:

"... فصل في الحكاية والمحكي:

اختلف شيوخنا فيه، فكان شيخنا أبو علي - رحمه ا لله - يذهـب إلى أن الحكايـة هي المحكي، ويقول فيمن تلى كتاب ا لله - تعالى - : إن المسموع منه هـو كـلام ا لله في الحقيقة. وكان يجوز على الكلام البقاء، ويجوز وجوده في أماكن كثيرة لعينه.

ويقول: إنه يوجد مع الصوت مسموعاً، ويوجد مع الحفظ محفوظاً، ومـع الكتابـة مكتوباً، وإن كان عيناً واحدة.

...، ...، ...، وكـان يقـول: إن الصـوت قـد يختلـف، والحـروف لا تختلـف باختلاف المخارج. فعلمـت أن الـذي يختلـف غـير الـذي لا يختلـف، وكذلـك القـول في الكتابة والمكتوب...، ...،...،

ويقول: لا خلاف بين الأمة أن الذي يُتلى في المحاريب هو كلامه - جـل وعـز - فوجب القول بصحته.

وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[1] إلى غير ذلـك، يـدل - أيضـاً - على ما قلناه ..."[2].

- **الثـاني**: ذهب بعض المعتزلة إلى أن المسموع ليس هو كلام ا لله - تعالى -، وأن المكتوب هو أمارة لكلام ا لله - سبحانه - ويسـتحيل أن يكـون كـلام ا لله حقيقـة، وكذلك المحفوظ في الصدور إنما هو العلم بكيفية الكلام ونظمه، وقالوا: إن كـلام ا لله - تعالى - لا يبقى كالإرادة.

قال عبد الجبار:

"... فقد صح بهذه الجملة أن ما اعتمد عليـه الشـيوخ - ... ... - أبو الهذيـل،

---

(١) سورة التوبة، الآية ٦.

(٢) المغني ج ٧، ص ١٨٧ - ١٨٨.

وأبو علي، ومن تبعهما – لا يصح.

وإذا بطل ذلك، بطل القول ببقاء الكلام، وصحة وجوده في أماكن.

فأما الذي كان يقوله شيخنا أبوهاشم – ... ... – وكان يذهب إليه الجعفران[1] ومن تبعهما، وبه يقول أبوجعفر الإسكافي[2]، فهو أن القاريء لا يسمع منه إلا ما فعله، والقراءة هي المقروء، والكلام هو الصوت الواقع على وجه، وكذلك القول فيمن ينشد بعض شعر امرئ القيس، ويحيل وجود الكلام في أماكن؛ لأنه الصوت.

– فأما الكتابة فعنده أنها أمارة للكلام.

– فأما أن تكون كلاماً في الحقيقة فمحال، وكذلك الحفظ إنما هو العلم بكيفية الكلام ونظمه؛ فلذلك يتمكن من أن يأتي بما حفظه، وأن يقرأ المكتوب إذا كان عالماً بالمواضعة، ويقول: في الكلام: إنه لا يبقى كالإرادة ..."[3].

وأخيراً، يعرض سؤال، وهو: كيف يمكن أن نميّز بين كلام الله – تعالى – وكلام العباد إذا كان المعتزلة يعتقدون أن كلام الله – تعالى – من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وأنه محدث[4] مخلوق في محل؟.

---

(١) الجعفران: من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة.
– وأولهما: جعفر بن حرب، يكنى أبا الفضل، تصفه المعتزلة بالعلم، والصدق، والورع، والزهد، والعبادة، له كتب في دقيق الكلام وجليله، اعتزل الناس في آخر عمره، وترك الكلام في الدقيق، وأقبل على التأليف في الواضح الجلي، مثل: كتاب الإيضاح، ونصيحة العامة، والمسترشد، والمتعلم، والأصول الخمسة.
– وثانيهما: أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، تصفه المعتزلة بالعلم، والورع، والزهد، عرض عليه الوزير أحمد بن أبي دؤاد القضاء، فأبى.
راجع: المنية والأمل، ص ٦٢ – ٦٥.

(٢) هو محمد بن عبد الله الإسكافي، أبوجعفر، كان معتزلياً من الطبقة السابعة، نشأ ببغداد وإليه تنسب فرقة الإسكافية، كان من أتباع جعفر بن حرب، ويقال: إنه ألف سبعين كتاباً في علم الكلام، توفي سنة ٢٤٠هـ.
راجع: سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٥٠، ٥٥١؛ القلائد، ص ١٦٤، المنية والأمل، ص ٦٦، الفرق بين الفرق ص ١٥٥ – ١٥٦.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٩١.

(٤) راجع: مختصر أصول الدين، ص ٢٢٥.

لقد أجاب عبد الجبار[1] عن ذلك، فذكر أن الكلام يعرف أنه كلام ا لله بطريقين:

– أحدهما: أن يقع على وجه لا يصح وقوعه من العباد كأن يوجد في شجرة، أو حصاة، أو غير ذلك من الأجسام.

– الثاني: أن يخبرنا نبي صادق بأن الكلام كلام ا لله تعالى.

قال عبد الجبار:

"... فأما القديم – تعالى – فإنا إنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقين:

– أحدهما: أن يكون واقِعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، كأن يوجد في حصاة، أو شجرة، أو حجر، أو غير ذلك.

– والثاني: كأن يخبرنا نبي صادق؛ وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام ا لله – تعالى – لأنه لو لم يخبرنا النبي – صلى ا لله عليه وآله وسلم – بذلك، ولم يعرف من دينه ضرورة ولا دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2] وإلا كنا نجوز أن يكون من جهته ﷺ لأنه ليس من ضرورة المعجز أن يكون من جهة ا لله – تعالى – بل لا يمتنع أن يمكّن ا لله نبيه، أو غيره فيظهره على المدعي النبوة – إذا كان صادقاً – وإنما الذي يجب في المعجز أن يكون ناقضاً للعادة خارقاً لها..."[3].

خامساً: رأي المعتزلة في القرآن خاصة:

إن المعتزلة – بسبب شبهات أثارها النصارى[4]، فقبلوها، وفلسفات[5] دخيلة

---

(١) راجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ١٨٠ – ١٨١.
ثم راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) سورة النساء، الآية ٨٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٤) أصول العدل والتوحيد، ونفي التشبيه، ص ١٣٧.

(٥) راجع: كتاب الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي، ص ٥١ – ٨٩؛ فقد أطال المؤلف النفس في بيان مدى تأثير الفلسفة اليونانية خاصة، والفلسفات الأجنبية عامة وأتباع الديانات السماوية، والوضعية على العقلية الإسلامية تحت مبحث: مرحلة الإختلاط.

اعتنقوها، ومسالك في الإستدلال[١] سلكوها – توهموا أن القول بقدم القرآن ينافي التوحيد، ويفضي إلى الشرك. وزعموا أن القول بقدم القرآن يؤدي إلى تعدد القدماء ويؤدي إلى إثبات إلهين، وأن القول بأن كلام الله – تعالى – قديمٌ يضاهيء قول النصارى بقدم المسيح عيسى بن مريم عليه السلام[٢] !!.

لقد توهم المعتزلة أن في قولهم: بخلق القرآن الكريم رد على النصارى الذين اعتقدوا أن عيسى – عليه السلام – هو كلمة الله الأزلية – تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً!!.

ولهذا قال المعتزلة: إن المسيح عيسى بن مريم – عليه السلام – كلمة الله، وروح منه، وهو مخلوق، وكذلك القرآن مخلوق[٣].

ومن هنا، قالوا بحدوث القرآن، وحدوث الحروف والأصوات، وأنها غير قائمة بذات الله – تعالى – بل خلقها الله – سبحانه – في جسم من الأجسام.

قال عبد الجبار:

"... القرآن فعل من أفعال الله ..."[٤].

وقد بين مذهب المعتزلة في القرآن بقوله:

"... وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله – تعالى – ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علما، ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على

---

(١) بين شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – أن لوازم دليل الجواهر والأعراض (الحدوث) هي من أسباب قول المعتزلة بخلق القرآن.
راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٠١ – ٣٠٢.

(٢) راجع:
– أصول العدل والتوحيد، ونفي التشبيه، ص ١٣٧.
– شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ – ٢٩٥؛ ص ٤٤٧.
– المحيط بالتكليف، ص ٢١٧، ٣١٧، ٣٣١، ٢٢٤.
– المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧ ص ٧٦، ١١٠، ١١٦، ص ١٢٩.

(٣) أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧.

الأحكام؛ لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا – بذلك – الحمد والشكر، والتحميد، والتقديس.

وإذن هو الذي نسمعه اليوم، ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة ا لله – تعالى – فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرىء القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن..."[١].

وقال:

"... ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق، محدث، مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه غير ا لله – عز وجل – وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به، وقائل، وآمر، وناه، من حيث فَعَلَهُ، وكلهم يقول: إنه – عز وجل – متكلم به..."[٢].

ومعنى تكليم ا لله لنبيه موسى – عليه السلام – عند المعتزلة – أنه خلق كلاماً في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام.

قال القاسم الرسي[٣] (١٦٩هـ – ٢٤٦هـ):

"... ومعنى كلامه – جل ثناؤه – لموسى – صلوات ا لله عليه عند أهل الإيمان والعلم[٤] أنه أنشأ كلاماً خلقه كما شاء، فسمعه موسى – صلى ا لله عليه – وفهمه

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.

(٣) هو: أبومحمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى، الشهير بالرسي، ألف العديد من الكتب، منها: الدليل على ا لله الكبير، أصول العدل والتوحيد، ونفي الجبر، ونفي الجبر والتشبيه، صفة العرش والكرسي وتصريفهما، الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، الرد على الملحد، الرد على النصارى، الأصول الخمسة.
مات سنة (٢٤٦هـ).
راجع:
– الفهرست، ص ١٩٣.
– مقاتل الطالبيين، للأصفهاني، ص ٥٥٣ – ٥٥٦.

(٤) لعل من نافلة القول أن أوضح أن القاسم الرسي معتزلي جلد، فبدهي أن يصف المعتزلة بأنهم أهل الإيمان والعلم.

وكل مسموع من ا لله، فهو: مخلوق؛ لأنه غير الخالق له، وإنما ناداه ا لله – جل ثناؤه – فقال:

﴿إني أنا ا لله رب العالمين﴾[١] والنداء غير المنادى، والمنادي بذلك هو ا لله – جل ثناؤه، والنداء غيره، وما كان غير ا لله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق؛ لأنه لم يكن، ثم كان با لله وحده لا شريك له.

وكذلك عيسى – صلوات ا لله عليه – كَلَمِةُ ا لله وروحه، وهو مخلوق، كما قال ا لله، وكذلك قرآن ا لله، وكتب ا لله كلها.

قال – جل ثناؤه – ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾[٢]، يريد: خلقناه..."[٣].

وقد زعم المعتزلة أن أخص خصائص الذات الإلهية هو القدم (الأزلية) الذي يميز الذات الإلهية عما سواها، وأنه لا يجوز أن يكون لله – سبحانه – شريكاً في القدم، ثم توهموا أن القول بقدم القرآن يؤدي إلى أن يكون لله – سبحانه – مثيلاً، ويوجب أن يكون كلامه مشاركاً له في الإلهية؛ لأجل ذلك زعموا: أن القرآن محدث، مخلوق في محل وأنه غير قائم بذات ا لله – جل وعلا –.

قال عبد الجبار:

"... على أنه قد ثبت أن القرآن غير ا لله – تعالى – لأنه يختص بصفات تستحيل على ا لله؛ لأنه متجزئ متبعض، له ثلث وربع، مدرك مسموع، محكم، مفصل، أمر ونهي، ووعد ووعيد، وقد تعبدنا بتلاوته وحفظه، وكل ذلك يستحيل عليه – تعالى – وما يصح على القديم – سبحانه – من كونه قادراً، عالمًا، حياً، سميعاً، بصيراً، يستحيل عليه، وذلك يوجب كونه مخالفاً للقديم – عز وجل – فبأن يكون غير إله أولى.

وإذا صح ذلك فيه، وجب كونه محدثاً؛ لأمور:

– أنه لو كان قديماً، لوجب كونه مثلاً لله – تعالى – لأن القديم، قديم لنفسه، وما شاركه في هذه الصفة، فيجب كونه مثلاً له في سائر ما يختص به من الصفات؛ وهذا

---

(١) سورة القصص، الآية ٣٠.
(٢) سورة الزخرف، الآية ٣.
(٣) أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.

يوجب كونه إلها.

وعلى هذه الطريقة قال شيوخنا -... ... - إن كلامه - تعالى - لو كان قديماً، لوجب كونه إلهاً..."[١].

وقد صرح المعتزلة بأن القرآن مخلوق، حادث.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فإذا ثبتْ هذه الجملة، وصح القرآن، ووقوعه مطابقاً للمصالح، فاعلم أنه لا يمتنع وصفنا بأنه: مخلوق..."[٢].

وقال:

"... إن قوله - عز وجل - ﴿ا لله خالق كل شيء﴾[٣] يدل على حدوث القرآن، وأنه - تعالى - خلقه؛ بعموم الآية..."[٤].

وقال:

"... وإذا صح ذلك، لم يمتنع وصف القرآن بأنه: مخلوق - وإن كان السمع لم يرد به - على أنه قد قال - تعالى - ﴿ا لله خالق كل شيء﴾[٥] ولم يخص..."[٦].

وقد قالت المعتزلة إن القرآن، وسائر كلام ا لله مثل: التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم مخلوق.

قال عبد الجبار:

"... قد بينا - فيما تقدم - أن كلامه - تعالى - محدث، وأنه فعله لمصالح العباد، فإذا صح ذلك وثبت أنه - تعالى - أحدثه مقدراً؛ لأنه - تعالى - ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو، فلا بد من أن يكون قاصداً إليه، وموجداً له، على

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٨٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٥.

(٣) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٩٤. ثم راجع: نفس المصدر، ج ٧، ص ٢٢٤.

(٥) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٢١٥.

الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة؛ وإذا ثبت ذلك وجب أن يجرى مجرى سائر أفعاله.

وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة، فكذلك القول في القرآن؛ لأن الوجه الذي وصفت أفعاله – اجمع – بأنها مخلوقة لأجله هو: كونها واقعة على سبيل التقدير.

والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق"(١).

وقال:

"... فقد صح – بجملة ما ذكرناه – أنه – أي القرآن وسائر كلام ا لله – عز وجل – يوصف بأنه مخلوق..."(٢).

وقال:

"... فإن قال: أفكل كلام ا لله – تعالى – محدث؟.

– قيل له: نعم.

لأن ماذكرناه من الأدلة يوجب في جميع كتبه، وكلامه، أنه محدث، فهو: كإحسانه، ونعمه؛ لأنه من النعم في الحقيقة؛ لأنه إذا أمر، ونهى، وهدى، وأرشد، فقد أجزل النعم.

– فإن قيل: أفتقولون: إنه مخلوق؟.

– قيل له: إن المخلوق هو المقدور من الأفعال، وكما يجب أن تصف السموات والأَرضِيْنَ، وسائر أفعاله – تعالى – بأنها مخلوقة، فكذلك القول في كلامه؛ لأنه قدره بحسب الحاجة، والمصلحة..."(٣).

وقد زعم المعتزلة أن ا لله يخلق كلامه – بما فيه القرآن – في جسم من الأجسام.

قال عبد الجبار:

---

(١) المغني، ج ٧، ص ٢٠٨؛ ثم راجع: ج ٧، ص ٢١٤.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٢٢٣.
ثم راجع: أصول العدل والتوحيد، ونفي الجبر والتشبيه، ص ١٣٧.
ثم راجع: مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

(٣) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٥.

"... إن الكلام فعل من أفعاله – تعالى – يحدثه، ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والزجر، والترغيب.

وإذا بعث الأنبياء، وحمّلهم الشرائع خاطبهم بكلامه، وأصحبهم كتبه؛ ليؤدوا عنه ذلك، وما كان من أفعاله – تعالى – لا يجوز أن يكون قديماً، كما لا يجوز ذلك في إحسانه، وسائر نعمه..."[١].

سادساً: حكم من أنكر خلق القرآن عند المعتزلة:

ذهب بعض المعتزلة إلى أن من امتنع عن القول بخلق القرآن فهو: كافر.

وبعضهم قال: مجرد الامتناع عن القول بخلق القرآن لا يؤدي إلى الكفر؛ إلا إذا ضم إلى ذلك نفي حدوثه.

واتفقوا جميعاً على أن من نفى حدوث القرآن – أصلا – كفر.

ومن قال إن كلام الله – تعالى – قديم، فهو عند المعتزلة – كافر.

قال عبد الجبار:

"... وقد أطلق مشايخنا – كلهم – في القرآن أنه: مخلوق؛ حتى أن في كلام الجعفرين[٢] ما يقتضي أن الممتنع من إطلاق ذلك يكفر؛ لإيهامه أنه قديم.

وعندنا أن الممتنع من ذلك لا يكفر...، ....، ....؛ ولذلك إن أضاف إلى ذلك نفي حدوثه – أصلاً – كفر..."[٣].

وقد أرسل الخليفة المأمون إلى نائبه[٤] على بغداد كتاباً قال فيه:

"... وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية، وسِفْلِة العامة ممن لا نظر له ولا روّية، ولا استضاء بنور العلم[٥] وبرهانه، أهل

---

(١) مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

(٢) سبقت ترجمتهما، ص ٨١٠ من هذا البحث.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٣٣١.

ثم راجع: أصول العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ص ١٣٧.

(٤) سبقت ترجمته. راجع: ص ٧٨٧ من هذه الرسالة.

(٥) كان القاضي، ثم الوزير أبو عبد الله أحمد بن فرج بن أبي حريز الإيادي البصري ثم البغدادي الجهمي، المشهور بابن أبي داؤد ممن نشأ في العلم، وتضلع بعلم الكلام على المذهب الممقوت، =

جهالة با لله وعمى عنه، وضلالةٍ عـن حقيقـة دينـه، وقصـور أن يقـدروا ا لله حـق قـدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه؛ وذلك أنهـم سـاووا بـين ا لله وبـين خلقـه، وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا على أنه قديم، لم يخلقه ا لله ويخترعه ، ....، ....، ...

إلى أن قال: فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، المنقوصون من التوحيد حظاً، ....، ....، ...

فأجمع من بحضرتك مـن القضـاة فـاقرأ عليهـم كتابنـا، وامتحنهـم فيمـا يقولـون: واكشفهم عما يعتقدون في خلق ا لله وإحداثه، وأعلمهم أني غير مستعين في عمـل، ولا واثق بمن لا يوثق بدينـه، فـإذا أقـروا بذلـك ووافقـوا، فمرهـم بنـص مـن بحضرتهـم مـن الشهود، ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك شهادة من لم يقـر أنـه مخلـوق، واكتـب إلينا بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك"[1].

= وكان رجلاً فصيحاً، شاعراً، وكان مقدما عنـد المأمون، يقبـل شـفاعته، ويصغـي إلى كلامـه، وكان له القبول التام عند المأمون والمعتصم وهو أول من بدأ خلفاء بني العباس بالكلام، وكـانوا لا يكلمون حتى يتكلموا، فدس ابـن أبـي دؤاد للمـأمون القـول بخلـق القـرآن، وحسّـنه عنـده، وجعله يتخذه عقيدة، وتوحيداً، وصيرهُ يعتقده حقاً مبيناً إلى أن أجمع رأيه في سـنة ثمـان عشـرة ومائتين (٢١٨هـ) على الدعاء إليه، فكتب إلى نائبه على بغداد ذلك الكتـاب الـذي يـأمره فيـه بأن يمتحن الناس في القول بخلق القرآن.

وقد ولد أحمد بن أبي دؤاد سنة ستين ومائة (١٦٠هـ) بـالبصرة، وتـوفي في المحـرم سنة أربعـين ومائتين (٢٤٠هـ). وقد كان يؤلب المأمون على الإمام أحمد بن حنبل – رحمـه ا لله –، يقـول: يا أمير المؤمنين اقتله، هو ضال مضل!!.

نكبه المتوكل، وعزله عن القضاء، وصادر أمواله، فافتقر في آخر حياته، وأصيب بالفالج، فالدنيا محن. قال تعالى: ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم ا لله الذين آمنوا ويتخـذ منكـم شـهداء وا لله لا يحب الظالمين﴾ سورة آل عمران، آية ١٤٠.

راجع:

- طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٧ – ٣٩؛ ص ٤١ – ٤٢.
- سير أعلام النبلاء ج ١١، ص ١٦٩ – ١٧١.
- تاريخ الطبري، ج ٩، ص ١٩٧.
- المنية والأمل، ص ٥٩.

(١) طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٣٨ – ٣٩.
- ثم راجع: سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٧ – ٢٨٨.
- تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٣٢ – ٦٣٣.

وكتب المأمون – أيضاً – كتاباً من جنس الأول إلى إسحاق وأمره بإحضار من امتنع، فأحضر جماعة، منهم: الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – وبشر بن الوليد الكندي[(١)].

وقد جاء في هذا الكتاب:

"... فمن لم يجب أنه مخلوق، فامنعه من الفتوى والرواية ..."[(٢)].

وقال في الكتاب:

"... فأما ما قال بشر، فقد كذب، ....، ....، ....، ... فادع به إليك، فإن تاب فأشهر أمره، وإن أصر على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده فاضرب عنقه، وابعث إلينا برأسه..."[(٣)].

وقد جاء في كتاب المأمون أنه يرى أن الممتنع عن القول بخلق القرآن: مشرك، يشبه النصارى.

قال المأمون في الكتاب:

"... فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركا، وصاروا للنصارى شبهاً..."[(٤)].

وقال فيه:

---

(١) هو: أبوالوليد، بشر بن الوليد ابن خالد الكندي، الحنفي. محدث، صادق، وثقه الدارقطني، ولي القضاء، وكان واسع الفقه كثير العلم، صاحب حديث، وديانة، وتعبد؛ وكان حسن المذهب له هفوة لا تزيل صدقه وخيره إن شاء الله؛ وذلك أنه امتحن في الفتنة، فقال: القرآن كلام الله، لا أقول إنه مخلوق؛ ولا أقول إنه غير مخلوق: بل أقف. ولزم الوقف في المسألة، فنفر منه أصحاب الحديث للوقف، وتركوا الأخذ عنه، وحمل عنه آخرون، اختلط في آخر عمره. وقد ولد في حدود الخمسين ومائه (١٥٠هـ) وتوفي في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين ومائتين (٢٣٨هـ).

ترجمته:

– سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٦٧٣ – ٦٧٥.

– ميزان الاعتدال ج ١، ص ٣٢٦.

– تاريخ بغداد ج ٧، ص ٨٠ – ٨٤.

(٢) طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٤١.

(٣) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٤) طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٤٢.

"... ومن لم يرجع عن شِرْكِهِ ممن سميت بعد بشر، ...، ... فاحملهم موثوقين إلى عسكر أمير المؤمنين، ليسألهم، فإن لم يرجعوا إحملهم على السيف..."[١].

وكان المأمون قد كتب وصية طويلة، توهم فيها أن القول بخلق القرآن عقيدةٌ، وتوحيدٌ، ثم ضمنها تحريض الخليفة المعتصم بعده على حمل الناس على القول بخلق القرآن!!. قال المأمون في وصيته – وكان قد أشهد على نفسه –.

"... إن عبد الله بن هارون أشهد عليه أن الله وحده لا شريك له، وأنه خالق، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن من أن يكون شيئاً له مثل، والله لا مثل له، والبعث حق، ...، ...،...، ... يا أخي أدن مني، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في القرآن..."[٢].

سابعاً: كيفية نزول القرآن الكريم عند المعتزلة:

يرى المعتزلة أن الطريق إلى العلم بذلك هو السمع.

– ويجوز عقلاً أن يكون الله قد أحدثه، وخلقه قبل إنزاله على النبي ﷺ.

– ويجوز أن يكون الله قد أحدثه وخلقه وقت الإنزال.

قال عبد الجبار:

"... فأما وقت إحداثه القرآن فطريقه السمع، ومن الجائز من جهة العقول أن يكون قد أحدثه قبل إنزاله على النبي ﷺ ويجوز أن يكون قد أحدثه حال الإنزال.

ولكن السمع دال على أنه – تعالى – قد أحدثه قبل إنزاله إليه، وأنه بعد إحداثه كان يأمر الملائكة بإنزاله على قدر الحاجة والمصلحة، وهو في قوله – عز وجل – :

---

(١) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٩.

ثم راجع:

– تاريخ الطبري، ج ٨، ص ٦٤٧ – ٦٥٠.

– الكامل، لابن الأثير، ج ٦، ص ٤٢٩ – ٤٣١.

– طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٤٣.

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[1].

وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾[2].

وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾[3]. ....، ....، ....، وبعد فما ظهر من حال المسلمين أنهم يعتقدون أن هذا القرآن مثبت في اللوح المحفوظ يدل على أنه كان قبل الإنزال، وأنه – تعالى – يأمر الملائكة بأن ينزلوا الشيء منه بعد الشيء بحسب الحاجة، وعلى هذا قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[4].

وقال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾[5] ..."[6].

ثامناً: شبه المعتزلة النقلية على حدوث القرآن؛ وزعمهم أنه مخلوق:

لقد اشتبه على المعتزلة بعض آيات القرآن الكريم، ففهموها على غير وجهها، وتأولوها على غير تأويلها الصحيح؛ فزعموا أنها تدل على أن القرآن حادث، مخترع، مخلوق.

قال عبد الجبار:

"... وقد دل على ذلك في محكم كتابه، فقال: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[7]. والذكر هو: القرآن، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[8].

فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً.

وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر؛ لأنه قال: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[9]؛ فلو

---

(١) سورة القدر، الآية ١.

(٢) سورة الدخان، الآية ٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

(٤) سورة البروج، الآية ٢١ – ٢٢.

(٥) سورة الواقعة، الآية ٧٧ – ٧٨.

(٦) المحيط بالتكليف، ص ٣٢٤.

(٧) سورة الأنبياء، الآية ٢.

(٨) سورة الحجر، الآية ٩.

(٩) سورة الحجر، الآية ٦.

كان قديماً، لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

وأظهر من هذا – كله – قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾[١].

ووصفه بأنه منزل أولاً. ثم قال: أحسن الحديث، ووصفه بالحسن. والحسن من صفات الأفعال، ووصفه بأنه حديث، وهو والمحدث واحد، فهذا صريح ما ادعيناه.

وسماه كتابا؛ وذلك يدل على حدوثه – كما تقدم –.

وقال متشابها: أي: يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز، والدلالة على صدق من ظهر عليه.

وما هذا حاله لابد من أن يكون محدثا..."[٢].

كما استدل المعتزلة على حدوث القرآن، وأنه مخلوق بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[٣]. وفسروا جعلناه بمعنى خلقناه[٤].

وقال عبد الجبار:

"... وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ يوجب حدوثه؛ لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة، وكل ذلك وما شاركه يدل على حدوث القرآن..."[٥].

وقال القاسم الرسِّي:

"... وقال تبارك وتعالى: ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ﴾[٦]، وقال سبحانه: ﴿أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[٧] فكل محدث من الله – جل ثناؤه – فمخلوق؛ لأنه لم يكن، فكان بالله – تعالى – وحده لا شريك له..."[٨].

---

(١) سورة الزمر، الآية، ٢٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣١ – ٥٣٢.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٤) راجع: العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ص ١٣٧.

(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٩٤.

(٦) سورة القلم، الآية ٤٤.

(٧) سورة طه، الآية ١١٣.

(٨) العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ص ١٣٧.

وقال عبد الجبار:

"... إن قوله – عز وجل – ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[١] يدل على حدوث القرآن، وأنه – تعالى – خلقه بعموم الآية ..."[٢].

كما استدل المعتزلة على حدوث القرآن وأنه مخلوق بقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾[٣].

قالوا: فأخبر الله أن القرآن قصص لأمور أحدثه بعدها[٤].

كما استدل المعتزلة على حدوث القرآن، وأنه مخلوق بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[٥].

قالوا: الله محكم له، فهو خالقه ومبدعه[٦].

---

(١) سورة الزمر، الآية ٦٢.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٩٤.

(٣) سورة طه، الآية ٩٩.

(٤) كتاب المأمون إلى نائبه على بغداد – سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٧.

(٥) سورة هود، الآية ١.

(٦) كتاب المأمون إلى نائبه على بغداد، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٢٨٨.

المطلب الثاني
صفة الكلام عند الأشاعرة

المطلب الثاني
صفة الكلام عند الأشاعرة

أجمع الأشاعرة[١] على كونه – تعالى – متكلماً؛ لكنهم اختلفوا:

---

(١) للوقوف على مذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى – يراجع:
– اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٣٣، ص ٤٣ – ٤٤.
– التمهيد، للباقلاني، ص ٢٣٧ – ٢٥١.
– الإرشاد، ص ١٠٦ – ١٣٥.
– لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) ص ٨٩ – ٩٣.
– الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٣ – ٨٣.
– المنخول من تعليقات الأصول، ص ٩٨، ص ١٠٠ – ١٠١.
– نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٨٨ – ٣٤٠.
– محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٥٠ – ٢٥٢؛ ص ٢٦٨.
– الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٤٤ – ٢٥٨.
– معالم أصول الدين، ص ٦١ – ٦٥.
– غاية المرام في علم الكلام، ص ٨٨ – ١٢٠.
– المواقف، ص ٢٩٣ – ٢٩٦.
– شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٣ – ١٦٣.
– شرح المقاصد – الطبعة القديمة – ج ٢، ص ٩٩ – ١٠٦.
– حاشية سعد الدين التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج ٢، ص ١٥.
– شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق د. أحمد المهدي ص ١٤٦ – ١٦٤.
– حاشية الدسوقي على أم البراهين، ١١٢ – ١١٥.
– شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٢ – ٦٠١.
– محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ص ٥٨٣ – ٦٠٢.
– رسالة التوحيد، ص ٦٦.
– تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٧١ – ٧٣؛ ص ٨٥؛ ص ٩٤ – ٩٥.
– التلويح في كشف حقائق التنقيح، ج ١، ص ٢٨.
– نفائس الأصول ٢٧٧/١/٣.
– البحر المحيط، للزركشي ج ٢، ٨٧٥، ٨٧٧، ٨٧٨، ج ١٠١٧/٣/١.
– البرهان ج ١، ص ١٩٩.
– الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٧١ – ١٤٣.
– الملل والنحل، للشهرستاني ج ١، ٩٥ – ٩٦.

=

- في تحقيق كلامه.
- وفي حدوثه.
- وفي قدمه.

وبسبب اختلافهم في هذه المسائل، اختلفوا في كلام الله – تعالى – على ثلاثة أقوال:

الأول: مذهب أبي الحسن الأشعري، قال: كلام الله – تعالى – معنى نفسي، قديم؛ ولكنه لم يبين ما هو القديم:

- هل هو المعنى وحده؟.
- أو هو المعنى واللفظ معاً؟.

وقد اختلف الأشاعرة الذين جاؤا من بعده في شرح مذهبه على قولين:

أ – منهم من قال: المعنى قديم، والألفاظ حادثة مخلوقة.

ب – ومنهم من قال: المعنى قديم، والألفاظ قديمة أزلية – أيضاً – وقد قال بكل قول من هذين القولين طائفة من الأشاعرة، كما سيتبين ذلك في القولين التاليين.

الثاني: مذهب جم غفير من الأشاعرة: المعنى قديم، والألفاظ حادثة مخلوقة.

الثالث: مذهب أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ – ٥٤٨هـ)، ومذهب عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٠٨ – ٧٥٦هـ) المعنى قديم، والألفاظ قديمة أزلية وهو مذهب جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (٨٢٨

=
- التوضيح في حل غوامض التنقيح ج ١، ص ١٥٣.
- المستصفى ج ١، ص ٣٨٨.
- الرسالة القدسية، للغزالي، ١٣٠ – ١٣١.
- الإعتقاد، للبيهقي، ص ٤٣ – ٥٤.
- التبصير في الدين، ص ١٦٧.
- الغنية في أصول الدين، ص ٨٩؛ ص ٩٨ – ١١٠.
- قواعد العقائد، للغزالي، ص ١٠٩.
- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ص ٢٥٥ – ٢٨٥.
- المطالب العالية من العلم الإلهي ص ٢٠١ – ٢٠٧.
- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ج ١، ص ٢١٢.

- ٩١٨هـ) الذي يرى أن كلام الله - تعالى - هو المعنى القديم القائم بذاته - تعالى - وهو المعنى النفسي، وهو عنده أمر يشمل اللفظ والمعنى جميعاً؛ واللفظ قديم إزلي؛ كما أن المعنى: قديم أزلي.

وفيما يلي عرض لتلك الأقوال:

القول الأول: مذهب أبي الحسن الأشعري:

يرى أبوالحسن الأشعري "أن الله - تعالى - متكلم وكلامه - سبحانه - قديم، غير مخلوق[١].

فالله - سبحانه وتعالى - متكلم بكلام قديم غير محدث قائم بذاته، وهو معنى نفسي، ليس بحرف ولا صوت.

قال:

"... وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدثاً، صح أنه قديم، وأن الله - تعالى - لم يزل به متكلماً ..."[٢].

ويستدل على أن كلام الله - تعالى - قائم بذاته ولكن إذا كان أبوالحسن الأشعري يعتقد أن القرآن معنى نفسي قديم فماذا يقصد بالقديم هنا؟.

- هل القديم - عنده - هو ألفاظ القرآن ومعانيه؟.

- أم المعاني فقط، وأما الحروف والأصوات فحادثة؟.

لم يفصل أبوالحسن الأشعري في شيء من كتبه ما أجمل من كلامه.

ولذلك فقد اختلف الأشاعرة من بعده الذين إعتنوا بنقل وتفسير مذهبه على تفسيرين:

- التفسير الأول: نسب الأشاعرة[٣] إلى أبي الحسن الأشعري القول بحدوث الألفاظ؛ وقدم المعنى النفسي[٤].

---

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٣٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٤.

(٣) راجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٣ - ٣١٤؛ ثم راجع: ص ٣٢٠ - ٣٢١.

(٤) راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٩ - ٥٩١؛ شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.

قال الشهرستاني:

"... ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين:

- أحدهما: القدم.

- والثاني: الحدوث.

والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة، والآيات المقروءة بالألسن.

- فصار الآن إلى قول ثالث، وهو: حدوث الحروف والكلمات، وقدم الكلام والأمر: الذي تدل عليه العبارات.

- وقد حسن قول[١] ليس منهما على خلاف القولين.

فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى وراءها[٢].

وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات؛ دون التعرض لأمر وراءها[٣].

فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً، وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً؛ لا حقيقة !!، وهو عين الإبتداع !!.

فهلا قال ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله - تعالى - دون أن يتعرض لكيفيته، وحقيقته ..."[٤].

---

(١) يريد به القول الذي يذهب إليه الشهرستاني نفسه، وهو: قدم اللفظ والمعنى معاً، وقد وافقه عليه الإيجي، والدواني، وسيأتي إن شاء الله تعالى ص من هذا البحث. ٨٥٠ــ ٨٥٣.

(٢) أي أن السلف لم يتعرضوا لذكر الكلام النفسي.

قلت: بل هو عندهم بدعة محدثة!!. وأول من ابتدعه في الإسلام محمد بن عبد الله بن كلاب (ت٢٤٠هـ)، وتبعه عليه أبوالحسن الأشعري، ثم صار مذهباً للأشاعرة من بعده.

وقد وضح شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن أول من قال في الإسلام كلام الله معنى نفسي قديم ليس بحرف ولا صوت هو: ابن كُلاّب، ثم أخذه منه أبوالحسن الأشعري، ثم أخذه عنه الأشاعرة.

راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ١١٤ - ١١٥.

مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٥٢٨ - ٥٣٢.

(٣) أي أن المعتزلة تنكر الكلام النفسي الذي يدعيه الأشاعرة.

(٤) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٣.

وقال الشهرستاني – أيضا:

"... وصار أبوالحسن الأشعري إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويُجِيْلُهُ في خلده، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد:

– أهو على سبيل الحقيقة؟.

– أم على طريق المجاز؟.

وإن كان على طريق الحقيقة، فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالإشتراك..."(١).

وقال الجرجاني:

"... إن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير.

فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده؛ وهو القديم عنده.

وأما العبارات: فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالتها على ماهو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه – أيضاً –؛ لكنها ليست كلامه حقيقة"(٢).

وقال الدواني:

"... والشيخ لما قال: الكلام هو:

"المعنى النفسي"

فهم الأصحاب منه أن مراده به:

– مدلول اللفظ، وهو القديم عنده.

– وأما العبارات: فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة، على مذهبه؛ ولكنها ليست كلاماً له – تعالى –

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٢٠ – ٣٢١.

(٢) شرح المواقف، ص ١٦٣ – ١٦٤.

حقيقة..."[١].

- التفسير الثاني:

نسبه إلى أبي الحسن الأشعري كل من الإيجي والدواني، وهو أن اللفظ والمعنى قديمان.

وعلى هذا فقد فسروا الكلام النفسي عند الأشعري بأنه شامل للفظ والمعنى جميعاً؛ وأن اللفظ أزلي كما أن المعنى قديم أزلي[٢].

قال الجرجاني:

"... فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني؛ فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله - تعالى -؛ وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور؛ وهو غير الكتابة، والقراءة، والحفظ الحادثة....، ...، ...، وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام؛ ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة..."[٣].

وقال الدواني:

"... وذهب المصنف[٤] إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ - أيضاً - قديمة، وأفرد في ذلك مقالة، وذكر فيها أن لفظ "المعنى" يطلق:

- تارة على مدلول اللفظ.
- وأخرى على القائم بالغير.

....، ....، ....، .... فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني.

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٠ - ٥٩١.

(٢) راجع: شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.
شرح العقائد العضدية، ص٥٨٩ - ٥٩١.

(٣) شرح المواقف، ص ١٦٤.

(٤) المراد به عبد الرحمن الإيجي (٧٠٨ - ٧٥٦هـ).

فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً، لـ "اللفظ" و "المعنى" جميعاً؛ قائماً بذاته تعالى.

وهو المكتوب في المصاحف، المقروء بالألسن، المحفوظ في الصدور، والمكتوب غير الكتابة، والمقروء غير القراءة، والمحفوظ غير الحفظ ..."(١).

القول الثاني:

مذهب جمهور الأشاعرة، وهو: أن المعنى قديم، والألفاظ حادثة، مخلوقة.

وكلام الله – تعالى – معنى نفسي قديم قائم بذاته تعالى، وهو معنى واحد، هو: أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد، ووعيد، ونداء، ...

وهذا القول هو رأي جم غفير من متقدمي الأشاعرة، وهو رأي المتأخرين؛ بل هو الذي استقر عليه المذهب الأشعري إلى يومنا هذا.

وقد قال بهذا القول: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤١٩ – ٤٧٨هـ)، وأبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي (٦ أو ٤٢٧ – ٤٧٨هـ)، وأبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)، والقاضي أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، وأبو حامد محمد الغزالي (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ)، والسيف أبوالحسن علي الآمدي (٥٥١هـ – ٦٣١هـ)، والفخر محمد بن عمر الرازي (٥٤٤هـ – ٦٠٦هـ)، وسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧١٢هـ – ٧٩٣هـ)، والشريف علي بن محمد الجرجاني (٧٤٠ – ٨١٦هـ)، وأبو المظفر طاهر الاسفراييني (ت ٤٧١هـ)، ومحمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥هـ)، وإبراهيم بن حسن اللقاني (ت١٠٤١هـ)، وإبراهيم ابن محمد الباجوري (١١٩٨هـ – ١٢٧٧هـ) وغيرهم.

وقبل أن أبين مذهب هذه الطائفة من الأشاعرة في كلام الله – تعالى، أريد أن أبين تعريف المتكلم، والكلام عندهم؛ لأن معرفة الشيء فرع عن تصوره... هذا من ناحية.

– ومن ناحية أخرى: قد بينت – فيما سبق – تعريف المتكلم، والمراد بالكلام عند المعتزلة.

---

(١) شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٩ – ٥٩٠.

تعريف المتكلم عند الأشاعرة:

المتكلم عند الأشاعرة هو من قام به الكلام؛ وليس كما قالت المعتزلة إن المتكلم هو من فعل الكلام.

قال عبد الملك الجويني:

"... والمتكلم عند أهل الحق [يريد الأشاعرة على حد زعمه] من قام به الكلام..."(١).

وقال التفتازاني:

"... إن معنى المتكلم من قام به الكلام، والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات ا لله – تعالى – فتعين المعنى؛ إذ لا ثالث..."(٢).

وقال أبوسعيد عبد الرحمن النيسابوري (٤٧٨هـ).

"... فعندنا المتكلم من قام بذاته الكلام، كالعالم من قام به العلم..."(٣).

تعريف الكلام عند الأشاعرة:

الكلام عندهم هو: المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، والألفاظ، والإشارات، والكتابة.

قال أبوسعيد عبد الرحمن النيسابوري:

"... وحقيقة الكلام هو: المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، والإشارات، والكتابة.

وأما العبارة فتسمى كلاماً.

ثم المذهب الصحيح أن العبارات كلام على الحقيقة واسم الكلام يتناولها على الحقيقة، لا على المجاز.

---

(١) الإرشاد، ص ١٠٩؛ ثم يراجع: ص ١١١.

(٢) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٧.

(٣) الغنية في أصول الدين، ص ١٠٣.

ومن أصحابنا من قال: تسمية العبارات كلاماً على سبيل المجاز؛ لأنه دلالة على الكلام، كما يسمى علماً، يقول القائل: سمعت اليوم علوماً كثيرة، ويريد به العبارات الدالة على العلوم..."[1].

وقال المكلاتي (٦٢٦هـ):

"... فإن قال قائل:

ما حد الكلام عندكم قبل الخوض في مقصود المسألة؟.

– فالجواب أن تقول:–

الكلام لفظ مشترك يطلق على ما في النفس، وعلى الحروف، والأصوات، والألفاظ المشتركة لا تضبطها الحدود، ولكنا نومىء إلى رسم كلام النفس، فنقول:

هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات..."[2].

وعرف الجويني الكلام النفسي بقوله:

"... وذهب أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو: الفكر الذي يدور في الخلد[3]، وتدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات، ونحوها أخرى.

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس: أن العاقل إذا أمر عبده بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجداناً ضرورياً.

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات، وبضروب من الإشارات، أو رقوم

---

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٩٩.

(٢) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ص ٢٥٦.

(٣) الخلد: بالتحريك: البال، والقلب، والنفس، وجمعه أخلاد؛ يقال وقع ذلك في خَلَدي أي: وقع في روعي وقلبي؛ ومن أسماء النفس الروع، والخلد.
والبال: النفس فإذا التفسير متقارب.
يراجع: لسان العرب، (باب الدال، فصل الخاء المعجمة) ج ٣، ص ١٦٥.

تسمى الكِتْبَةَ[١]..."[٢].

وقال:

"... وإن رُدِدْنا إلى إطلاق أهل اللسان، عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً، ....، ....، ....، .... .

ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو: القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوما تجوزاً؛ إذ قد يقول القائل سمعت علماً، وأدركت علوماً، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، وربَّ مجاز يشتهر إشتهار الحقائق..."[٣].

وعرف الجويني الكلام بقوله:

"... الكلام هو: القول القائم بالنفس، وإن رمنا تفصيلا، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات..."[٤].

فالكلام عند الأشاعرة ليس هو حروفاً منظومة، وأصواتاً مقطعة؛ بل هو فقط معنى قائم بنفس المتكلم، ويمكن أن يدل المخاطب على ما في نفسه بالإشارة، أو الكتابة، أو العبارة.

قال الجويني:

"... وليس الكلام من قبيل الحروف، والأصوات، والألحان، والنغمات، ..."[٥].

إذا كان هذا هو تعريف المتكلم، والكلام عند الأشاعرة، فما هو معنى كلام الله – تعالى – عندهم؟.

---

(١) الكتبة: (بكسر الكاف، وتسكين التاء) : الكتابة.
والكتبة – أيضاً – إكتتابك كتاباً تنسخه.
وكتب الشيء يكتبه كتبا، وكتابة. والكتبة: الحالة من الفعل كتب.
يراجع: لسان العرب (باب الكاف: فصل الباء) ج ١، ص ٦٩٨ – ٦٩٩.

(٢) الإرشاد، ص ١٠٥؛ ثم يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٧.

(٣) الإرشاد، ص ١٠٨.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٥) الإرشاد، ص ١١٦.

كلام ا لله – تعالى – عند الأشاعرة معنى قديم قائم بالنفس، ليس بحرف، ولا صوت، ولا يتبعض، ولا يتغاير وهو معنى واحد قائم بذات ا لله تعالى –، ولا مفتتح لوجوده – بمعنى أنه أزلي غير حادث، وهو: أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد، ووعيد.

ويعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة، وبغيرها أخرى[١].

قال أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري (٤٢٦ – ٤٧٨هـ):

"... عند أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] أن الباري متكلم بكلام، قديم، أزلي، غير مفتتح الوجود،

وكلام ا لله – تعالى – أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد ..."[٢].

وقال البغدادي:

"... كلام ا لله – تعالى – صفة له أزلية، قائمة بذاته، وهي أمره، ونهيه، وخبره، ووعده، ووعيده ..."[٣].

وقال:

"... صح قيام كلامه به، ووجب أنه صفة أزلية، غير مخلوقة، ولا حادثة..."[٤].

وكلام ا لله – تعالى – عند الأشاعرة قديم، ليس بحادث.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... كلام ا لله صفة له أزلية، لا محدثة.

ودليلنا على أن كلامه ليس بمحدث أنه لو كان حادثاً، لم يجز حدوثه فيه؛ لاستحالة كونه محلاً للحوادث.

ويستحيل حدوثه لا في محل؛ لأن العرض لا يكون إلا في محل، ولو حدث كلامه

---

(١) يراجع: التمهيد، للباقلاني، ص ٢٥٠، ص ٢٥١؛ الإرشاد، ص ١٣٦؛ ص ١٢٧؛ لمع الأدلة، ص ٨٩ – ٩١.

(٢) الغنية في أصول الدين، ص ٩٨.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٦.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ١٠٧.

في جسم من الأجسام، لكانت الأسماء الصادرة من خصوص أوصـاف الكـلام راجعة إلى محله، فكان محله به آمراً، ناهياً، مخبراً، كالحياة، والقدرة، والعلم...؛ إذا حدثت في محـل، كان المحل بها قادراً، عالماً، حياً ..."[1].

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وقراءة كلامه بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية توراة، أو زبورٌ، وبالسـريانية إنجيل.

والقـراءة غـير المقـروء؛ لأن المقـروء كـلام ا لله، وليسـت القـراءة كلامــه؛ ولأن القراءات سبع، والمقروء واحد.

...، ...، ...، ونقـول كـلام ا لله في المصحـف مكتـوب، وفي القلـب محفـوظ، وباللسان متلو.

ولا يقال إنه: في المصاحف – مطلقاً – ولا نقول على الإطـلاق إن كـلام ا لله – سبحانه – في محل؛ ولكن نقول – على التقييد – إنه مكتوب في المصاحف..."[2].

وقال عبد الملك الجويني:

"... الكلام عند أهل الحق [يريد بهـم الأشـاعرة علـى حـد زعمـه عفـا ا لله عنـا وعنه] ... معنى قائم بالنفس، ليس بحرف، ولا صوت.

والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو: أمـر بالمـأمورات، ونهي عن المنهيات، وخبر عن المخبرات ثم يتعلق بالمتعلقـات المتجـددات، ولا يتجـدد في نفسه.

وسـبيله فيمـا قررنـاه سـبيل العلـم الأزلي، فإنـه كـان في الأزل متعلقـاً بــالقديم، وصفاته، وعدم العالم، وأنه سـيكون فيمـا لايـزال، ولمـا حـدث العـالم تعلـق العلـم الأزلي بوقوع حدوثه ولم يتجدد في نفسه.

وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد: كان

---

(١) أصول الدين، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٨.

خطاباً له تحقيقاً، والمتجدد موسى دون الكلام..."[١].

وقد اعترض خصوم الأشاعرة على هذا الرأي؛ فقالوا: "إن كلام النفس الذي أثبتموه – أيها الأشاعرة – غير معقول!!.

لكن الجويني يحاول بكل ما أوتي من جدل أن يثبت أن الكلام النفسي معقول؛ ولهذا يقول:

"... والوجه إذا سلكوا هذا المسلك، أن نقول:

من أمر عبده، وجد في نفسه إقتضاء الطاعة منه، ودعاءه إلى الإمتثال، ومنكر ذلك جاحد للضرورة؛ فهذا الذي قضت به العقول، هو الكلام القائم بالنفس عندنا، وهو مفهوم معلوم..."[٢].

والباري – سبحانه – عند الأشاعرة متكلم، وكلامه – تعالى – صفة أزلية، قديمة، وكلامه – سبحانه – غير مفتتح الوجود، بمعنى أنه أزلي لا مبتدأ لوجوده.

قال الجويني:

"... إن الباري – تعالى – متكلم.

فاعلم أن كلامه: قديم، أزلي، لا مبتدأ لوجوده..."[٣].

ويزعم الجويني أن معنى الكلام في لغة العرب، وفي القرآن هو كلام النفس، وهذا هو تعريف الكلام الحقيقي – على حد زعمه.

قال:

"... الكلام الحقيقي شاهداً: حديث النفس.

وهو: الذي تدل عليه العبارات المتواضع عليها.

وقد تدل عليه: الخطوط، والرموز، والإشارات.

وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس؛ ولذلك قال: الأخطل[٤]:

---

(١) الإرشاد، ص ١٢٧.

(٢) الإرشاد، ص ١٢٨.

(٣) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة)، ص ٨٩.

(٤) هو شاعر نصراني، من شعراء العصر الأموي، واسمه: غياث بن غوث بن الصلت من بني =

= تغلب، أحد بني جسم بن بكر، وكنيته أبومالك. ولد حوالي (١٩هـ = ٦٤٠م) وتوفي تقريباً سنة (٩٠هـ = ٧٠٨م).

ترجمته:

- طبقات الشعراء، لابن سلام ج١، ص ٤٥١.
- الموشح، للمرزباني، ص ١٣٢ - ١٤٢.
- الشعر والشعراء، لابن قتيبة، ج ١، ص ٣٩٣ - ٤٠٤.
- مروج الذهب، للمسعودي، ص ٢٢٨٨.
- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني ج٨، ص ٢٨٠ - ٣٢٠.
- تاريخ الإسلام، للذهبي - حوادث ووفيات ٨١ - ١٠٠هـ، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.
- خزانة الأدب، لعبد القادر البغدادي ج ١، ص ٢١٩ - ٢٢١.

وقد بحثت عن هذا البيت في ديوانه فلم أجده.

وقد أورده محقق ديوان الأخطل ضمن ما نسب إليه. راجع: ديوان الأخطل ص ٨٠٥، الطبعة: الثانية (بيروت: دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩١م.

والأشاعرة يستدلون بهذا البيت على أن كلام الله - تعالى - معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت. وهذا البيت هو عمدتهم في إدعاء الكلام النفسي؛ وقد استشهد به الأشاعرة على ذلك؛ يراجع:

- التمهيد، للباقلاني، ص ٢٥١.
- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص ٧٥.
- غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، ص ٩٧.
- شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج ٤، ص ١٥٠.
- حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٤.
- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، ص ٧٢.
- لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة)، ص ٩١.
- نهاية الأقدام في علم الكلام، للشهرستاني، ص ٣٢٣.

وقد ذكر هذا البيت بعض المخالفين للأشاعرة؛ يراجع:

- شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٨, وقد نسبه إلى الأخطل.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢١٩ وقد نسبه إلى الأخطل.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "... ومن الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه، فلم يجدوه.

وهذا يروى عن أبي محمد الخشاب.

وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد..." الإيمان ص ١٣٢، ط المكتب الإسلامي.

ثم يراجع: مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

ثم يراجع: الصواعق المرسلة، ج ١، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

إن الكـــلام لفـــي الفـــؤاد وإنمـــا جعل اللسان على الفؤاد دليلا..."[1]

أدلة الأشاعرة من القرآن على إثبات الكلام النفسي:

الدليل الأول:

قال الجويني:

"... ومن الشواهد على ذلـك مـن كتـاب ا لله – عـز وجـل – في الإخبـار عـن المنافقين، قوله تعالى:

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[2].

ونحن نعلم أن ا لله – تعالى – لم يكذبهـم في إقرارهـم، وإنمـا يكذبهـم فيمـا تُجنُّـهُ سرائرهم وتكنه ضمائرهـم[3].

الدليل الثاني:

يزعم الباقلاني أن الكلام يكون في النفس، ويعــبر عنـه بالعبـارة، أو الإشـارة، أو الكتابة. ثم يحاول أن يوجه بعض آيات الكتاب الحكيم حتى تتفق مع هذا الزعــم؛ ولهـذا استدل[4] بقوله تعالى:

﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾[5].

الدليل الثالث:

استدل الباقلاني[6] على أن الكلام هو ما قام بالنفس، وأنه ليس بحروف منتظمة، ولا أصوات مقطعة، ولا ألحان، ولا نغمات بقوله تعالى:

---

(١) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) ص ٩١.

(٢) سورة المنافقين، الآية ١.

(٣) لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة [الأشاعرة] ص ٩١ – ٩٢.

(٤) التمهيد للباقلاني، ص ٢٥١. ثم يراجع: شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥١.

(٥) سورة المجادلة، الآية ٨.

(٦) راجع: التمهيد، ص ٢٥١.

﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ﴾[1].

قال:

"... وتقول العرب: في نفسي كلام أريد أن أبديه لك..."[2].

وقال الجويني:

"... عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس، والقول الدائر في الخلد، وتقول: كان في نفسي كلام، وزورت في نفسي قولاً، واشتهار ذلك يغني عن الإستشهاد عليه بنثرٍ لناثر، أو شعرٍ لشاعرٍ ..."[3].

ونستخلص – مما سبق – أن الأشاعرة قد زعموا أن الكلام في لغة العرب، وفي القرآن هو القائم بالنفس، وأنه ليس بحرف ولا صوت.

قال الجويني:

"... وإذا ثبت أن القائم بالنفس: كلام، وليس هو حروفاً منتظمة، ولا أصواتا مقطعة من مخارج الحروف؛ فَلْيَسْتَيقِنْ العاقل: أن الكلام القديم: ليس بحروف، ولا أصوات، ولا ألحان، ولا نغمات.

فإن الحروف تتوالى وتترتب، ويقع بعضها مسبوقاً ببعض – وكل مسبوق حادث..."[4].

أدلة الأشاعرة العقلية على إثبات الكلام النفسي، وقدمه[5]:

يرى الجويني أن كلام الله – تعالى – يستحيل أن يكون حادثاً[6]؛ وكلام الله – تعالى – عند السلف– متعلق بالمشيئة والإرادة، وهو حروف منتظمة، وأصوات مقطعة

---

(١) سورة الرعد، الآية ١٠.

(٢) التمهيد، ص ٢٥١. ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥.

(٣) الإرشاد، ص ١٠٧ – ١٠٨.

(٤) لمع الأدلة، ص ٩٢.

(٥) راجع: الإرشاد، ص ١١٧.

(٦) لأن من أصول الأشاعرة التي بنوا عليها دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) استحالة قيام الحوادث بذات الله – تعالى – لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث – أو مالا يسبق الحوادث – فهو حادث.

ينزل حسب النوازل والوقائع؛ فكيف يكون عند الأشاعرة – والحالة هذه – شيء منه حادثاً؛ لهذا زعموا أن كلام الله معنى قديم قائم بالنفس ليس بحروف ولا أصوات، ولا يتعلق بالمشيئة والإرادة.

قال الجويني:

"... وإذا تقرر ذلك ترتب عليه استحالة كونه حادثاً لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق [الأشاعرة على حد زعمه] في وصف الباري – تعالى – بكونه متكلماً بكلام قديم أزلي..."(١).

وقال:

"... والدليل على قدم كلام الله – تعالى – أنه لو كان حادثاً: لم يخل من أمور ثلاثة:

– إما أن يقوم بذات الباري تعالى.

– أو يقوم بجسم من الأجسام.

– أو يقوم لا بمحل.

بطل قيامه به؛ إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الباري – تعالى –؛ فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث.

وبطل قيام كلامه بجسم؛ إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم.

ويبطل قيام الكلام لا بمحل؛ فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها؛ إذ لو جاز ذلك في ضرب منها، لزم في سائرها..."(٢).

ويرى التفتازاني أن كلام الله – تعالى – نفسي، وليس كلامه – تعالى – لفظياً، وأن الكلام النفسي قديم، ويستدل على ذلك بوجهين:

– "أحدهما: أن المتكلم: من قام به الكلام، لا من أوجد الكلام، ولو في محل آخر. ....، ....، ... وحيئنذ فالكلام القائم بذات الباري – تعالى – لا يجوز أن يكون هو الحس، أعني: المنتظم من الحروف المسموعة؛ لأنه حادث ضرورة، أن له ابتداء وانتهاء،

---

(١) الإرشاد، ص ١١٨.

(٢) لمع الأدلة، ص ٩٠ – ٩١.

وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، ....، .....، ... والحادث يمتنع قيامه بذات الباري – تعالى – لما سبق.

فتعين أن يكون هو المعنى؛ إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام، وأن يكون قديماً لما عرفت، ....، ....،

– وأن الوجه الثاني: أن من يورد صيغة أمر، أو نهي، أو نداء، أو إخبار، أو استخبار، أو غير ذلك، يجدها في نفسه ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه، ويدور في خلده، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع، والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها – هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها. ....، ....، ...

ثم شاع فيما بين أهل اللسان اطلاق اسم الكلام، والقول على المعنى القائم بالنفس، يقولون: في نفسي كلام، وزورت في نفسي مقالة. .....، ....، ....،

وإذا ثبت أن الباري – تعالى – متكلم، أنه ممتنع عليه قيام الكلام الحسي بذاته، تعيّن أن يكون هو النفس، ويكون قديماً..."[1].

وقال أبوحامد الغزالي:

"... الإنسان يسمى متكلما باعتبارين:

– أحدهما: بالصوت والحرف.

– والآخر: بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف؛ وذلك كمال، وهو في حق الله – تعالى – غير محال، ولا هو دال على الحدوث.

ونحن لا نثبت في حق الله – تعالى – إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حق الإنسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الإنسان زوّرت البارحة في نفسي كلاماً، ويقال: في نفس فلان كلام، وهو يريد أن ينطق به.

ويقول الشاعر:

لا يعجبنّك من أثير خطه   حتى يكون مع الكلام أصيلا

---

(١) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٧ – ١٥١.

إن الكـــلام لفـــي الفـــؤاد وإنمـــا جعـل اللسـان علـى الفـؤاد دليـلا

وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر..."[١].

وقال الآمدي:

"... ذهب أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة علـى حـد زعمـه] مـن الإسـلاميين إلى كون الباري – تعالى – متكلما بكلام قديم، أزلي، نفساني، أحدي الذات، ليس بحروف ولا أصوات، وهو – مـع ذلـك – ينقسـم بانقسـام المتعلقـات، مغـاير للعلـم، والقـدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات..."[٢].

وقال – أيضاً –:

"ليس مرادنا من اطلاق لفظ الكـلام غـير المعنـى القـائم بـالنفس وهـو: مـا يجـده الإنسان من نفسه عند قوله لعبـده: ايتـني بطعـام، أواسـقني بمـاء. وكـذا في سـائر أقسـام الكلام.

وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالعبارات، وينبه عليها بالإشارات.

وإنكار تسـميته، أو كونه كلاماً مما لا يستقيم؛ نظراً إلى الإطـلاق الوضعـي، فإنـه يصح أن يقال: في نفسي كلام، وفي نفس فلان كلام؛ ومنه قولـه تعـالى: ﴿وَيَقُولُـونَ فِـي أَنفُسِهِمْ﴾[٣]. ....، ....، ...

وهذا الإطلاق والإشتهار دليل صحة اطلاق الكلام على ما في النفـس ....، ....، ...[٤].

ولا سبيل إلى تفسيره بالقدرة، ....، ....، ...

ولا سبيل إلى تفسيره بالعلم، ....، ....، ...

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ٨٨ – ١٢٠.

(٣) سورة المجادلة، الآية ٨.

(٤) غاية المرام في علم الكلام، ص ٩٦ – ٩٧.

فإذا قد لاح الحق، واستبان، وظهر أنه لابد من معنى زائد على ما ذكروه، هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة، وإن كان في نفسه قديماً، وذلك المعنى هو الذي يجده الإنسان من نفسه، عند الاخبار عن أمور رآها، أو سمع بها، وعند قوله لغيره: إفعل، أو لا تفعل، وتواعده له، ووعده إياه، إلى غير ذلك.

وهو الذي يعني بالكلام القائم بالنفس، ولولاه لقد كان يعد المتكلم بهذه العبارات مجنوناً، ومعتوهاً..."[١]

وقال الجرجاني (٧٤٠ – ٨١٦هـ)

"... فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله – تعالى – وهو: خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته – تعالى – فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا، وبينهم في ذلك، ....، ....

وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات، فهم ينكرون ثبوته.

ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه – تعالى – فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي، وإثباته..."[٢].

وقد صرح القرافي[٣] بأن لفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام.

قال:

"... ومن قال: إن الله – تعالى – له هداية الخلق أجمعين، وإضلالهم أجمعين لا

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص ٩٩ – ١٠٠؛ ثم يراجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٣؛ ١٤٤؛ حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٢ – ١١٤؛ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٧١.

(٢) شرح المواقف، ص ١٥٢.

ثم راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٨.

(٣) هو: أحمد بن إدريس، شهاب الدين، أبوالعباس الصنهاجي المشهور بالقرافي، كان بارعاً في العلوم العقلية، والأصلين، وله معرفة بالفقه والتفسير، ألّف شرح المحصول، تنقيح الفصُول وشرحه في أصول الفقه، والفروق، وغيرها توفي سنة ٦٨٤هـ.

ترجمته:

– الديباج المذهب، ج ١، ص ٢٣٦.

– المنهل الصافي، ج ١، ص ٢١٥.

يسأل عما يفعل – قال: وهو مذهبنا – جوز أن يخلق أصواتا في بعض مخلوقاته غير مطابقة، فيخلق في بعض الأخشاب النطق، تقول الخشبة: الواحد نصف الإثنين قال: ولفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام عندنا..."[1].

وإذا رجعنا إلى المتأخرين من الأشاعرة، وجدناهم يرددون أقوال أسلافهم، دون أن يتحرروا من التقليد، أو يأتوا بما هو جديد، أو طريف؛ فقد صرح إبراهيم الباجوري (١١٩٨ – ١٢٧٧هـ) بأن الألفاظ، والأصوات التي في القرآن مخلوقة.

قال:

"... واعلم أن كلام الله يطلق على:

– الكلام النفسي القديم، بمعنى أنه صفة قائمة بذاته – تعالى –.

– وعلى الكلام اللفظي: بمعنى أنه خلقه، وليس لأحد في أصل تركيبه كسب؛

...، ...، ...،

وإطلاقه عليهما:

– قيل بالإشتراك.

– وقيل: حقيقي في النفسي، مجاز في اللفظي.

وعلى كلٍّ : من أنكر أن مابين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر؛ إلا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى.

ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً، لا يجوز أن يقال: القرآن حادث إلا في مقام التعليم؛ لأنه يطلق على الصفة القائمة بذاته – أيضاً –؛ لكن مجازا على الأرجح.

فربما يتوهم من إطلاق أن القرآن حادث، أن الصفة القائمة بذاته – تعالى – حادثة ..."[2].

وكذلك يصرح بأن القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه، وهو – الحروف والأصوات – مخلوق.

---

(١) نفائس الأصول، ج ٣، ق١، ص ٢٧٧ – مخطوط–.

(٢) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٢.

ثم راجع: ص ٧٢ – ٧٣.

قال: "... ومذهب أهل السنة [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق.

وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه، فهو: مخلوق.

لكن يمتنع أن يقال القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه - تعالى - مخلوق..."(١).

وقال:

"... والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن، فهو محمول على اللفظ المقروء، لا على الكلام النفسي؛

لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، إلا في مقام التعليم..."(٢).

ورغم أن الأستاذ محمد عبده(٣) (١٢٢٦هـ - ١٣٢٣هـ) قد حاول أن يتحرر

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) هو: محمد بن عبده، بن حسن، بن خير الله، ولد في قرية من ضواحي طنطا في مصر، من أصل تركماني، وأم عربية سنة (١٢٢٦هـ = ١٨٤٩م)، فحفظ القرآن، وتعلم بعض علوم اللغة، والنحو، ثم التحق بالجامع الأزهر فمكث به إثني عشر عاماً من (١٢٨٨هـ - ١٢٩٤هـ) حصل على الشهادة العالمية للأزهر.

وفي سنة ١٨٧١م اتصل بجمال الدين الأفغاني، فتأثر بفكره. وقد دعا إلى حركة إصلاح فيها غبش، ودخن!!، وكانت حركته عقلانية، وكان مفتوناً بالحضارة الغربية، منبهراً بها إلى أقصى حد.

وقد ابتدأ عمله الإصلاحي بمهاجمة الأزهر، ونقد المحاكم، ونقد الحياة الاجتماعية، وقد حاول إصلاح التعليم كله على الطريقة الغربية.

وقد أول الملائكة، والجن، وطير أبابيل، وخلق آدم من تراب، وأفتى بإباحة صناديق التوفير، ولم يكن يرى حرجاً في اقتباس القوانين التشريعية الغربية مادام أن ذلك يحقق الإصلاح في نظره!!، وقد سرت إليه فكرة جمال الدين الأفغاني التي تنادي بمساواة المرأة للرجل في جميع الحقوق والواجبات!!.

وقد كتب مقالات في الأهرام سنة ١٨٧٦م مثل: الكتاب، والقلم، والعلوم العقلية، والدعوة إلى العلوم العصرية.

ومن الإنصاف أن أذكر أنه في آخر حياته ندم على طريقته في الإصلاح مفضلاً عليها تطبيق التربية الفردية.

=

عن مذهب الأشاعرة – وقد خالفهم[1] في بعض المسائل فعلاً – إلا أنه في مسألة القرآن قد صرح بأن ألفاظ القرآن مخلوقةٌ حادثة، وأن لفظ القرآن مخلوق، يخلقه الله في الرسول، أو الشجرة.

قال:

"... أقول هذا تحرير لمحل النزاع. وحاصله أن ليس النزاع في الكلام اللفظي؛ فإنه حادث باتفاق وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي..."[2].

وقال:

"... ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم، إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي، وأنه هو المخلوق لله في المتكلم: الرسول، أو الشجرة، أو ما يشبه ذلك..."[3].

ويتفق محمد عبده مع المعتزلة على القول بحدوث ألفاظ القرآن، ويصرح بأنها مخلوقة، ويزعم أنه يجب تأويل كل نص يفضي إلى أن القرآن غير مخلوق بغير مختلق،

= وبعد ثورة العرابي اتهم بأنه من زعماء الثورة، فقبض عليه ووضع في السجن ثلاثة أشهر، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات، وكان ذلك سنة ١٨٨٣م، فأقام في بيروت، ثم سافر إلى باريس، واشترك مع جمال الدين في إنشاء مجلة العروة الوثقى، ثم عاد إلى بيروت. ثم عاد إلى مصر فعين قاضياً، ثم عين مستشاراً سنة ١٨٩٠م، وفي سنة ١٨٩٩م عين مفتياً للديار المصرية. وقد توفي سنة (١٣٢٣هـ = ١٩٠٥م).

راجع:

- محمد عبده وآراؤه في العقيدة الإسلامية: عرض ونقد، حافظ محمد حيدر الجعبري – رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى – كلية الشريعة، ١٤٠٢هـ.
- دراسات في حضارة الإسلام، ص ٣٩٩.
- الفكر الإسلامي دراسة وتقويم، غازي التوبة، ص ٣٠.
- الإسلام في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص ١٤٧.
- تاريخ الأستاذ، ج ١، ص ١٦.

(١) راجع: حاشية محمد عبده على العقائد العضدية.
رسالة التوحيد، محمد عبده.
محمد عبده وآراؤه في العقيدة الإسلامية: عرض ونقد، حافظ محمد حيدر الجعبري – رسالة دكتوراه – جامعة أم القرى – كلية الشريعة، ١٤٠٢هـ.

(٢) حاشية محمد عبده على العقائد العضدية، ص ٥٨٨.

(٣) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

وينكر الكلام النفسي الذي يدعيه الأشاعرة، وتنكره المعتزلة.

قال:

"... والحق أن لا سبيل إلى القول بقدم الألفاظ ولا إلى القول بترتب الألفاظ الخيالية في ذاته – تعالى – مع الإختصاص باسم الكلام.

وليكن هذا محل وفاق بيننا، وبين جميع الخصوم.

وأن ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن، المكتوبة في المصاحف، المتفق على حدوثها.

وما ورد في النصوص من أنه غير [مخلوق] فمؤولة بغير [مختلق] كما قيل.

وما في إطلاقات النبيين، من أنه – تعالى – متكلم، فمؤول – أيضاً – بأنه مجاز، أو ما يشبهه.

وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته تكون منبعا لإفاضة هذه الأقوال المقدسة على النبيين – عليهم الصلاة والسلام – ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام، وبها يطلق على الله متكلم – على سبيل التجوز والتشبيه فذلك أمر يطلب بالبرهان..."[(١)].

حروف القرآن حادثة مخلوقة عند الأشاعرة:

زعم جمهور الأشاعرة أن حروف القرآن حادثة، مخلوقة، فقد صرح التفتازاني بأن المنظوم المؤلَّفَ مخلوق، والقرآن العربي خلق ليدل على ذلك المعنى القديم القائم بذاته – تعالى – وهو المعنى النفسي.

قال:

"... إن القرآن نزل على النبي ﷺ بلسان جبريل..."[(٢)].

ومعنى قول السعد "نزل القرآن بلسان جبريل" أي: أن جبريل أدرك كلام الله – تعالى – وهو في مقامه فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما

---

(١) حاشية محمد عبده على العقائد العضدية، ص ٦٠٠ – ٦٠١.
ثم راجع: ص ٥٩٨؛ ثم راجع: رسالة التوحيد، ص ٦٦ صرح فيها بأن اللفظ مخلوق.

(٢) حاشية السعد على التلويح، ج ١، ص ٢٨؛ ثم يراجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٣ – ٥٩٤.

فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام. فالقول، قول جبريل – عليه السلام – وهذا المعنى هو المشهور عند جمهور الأشاعرة[١].

وأصل هذا الفهم صادر عن قول بعض الكلابية والأشعرية الذين يفرقون بين كلام ا لله، وكتاب ا لله، فيقولون: كلام ا لله تعالى، هو: المعنى القائم بالذات، وهو غير مخلوق.

وكتابه هو: المنظوم المؤلف العربي، وهو مخلوق، والقرآن العربي خلق ليدل على ذلك المعنى. ثم إن هذا القرآن إما أن يكون خلق في بعض الأجسام، كالهواء، أو غيره، أو ألهمه ا لله – تعالى – جبريل عليه السلام فعبر عنه بالقرآن العربي، أو ألهمه محمداً ﷺ فعبر عنه بالقرآن العربي، أو يكون جبريل – عليه السلام – أخذه من اللوح المحفوظ.

وعندما أراد الآمدي أن يبين حقيقة القرآن – عند جمهور الأشاعرة – فرق بين كلام ا لله، وكتاب ا لله.

قال:

"... إنه المنزل علينا على لسان جبريل، ...، ...، ...

– قال: وقولنا "المنزل" احتراز عن كلام النفس، فإنه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني؛ ولذلك لم نقل: هو الكلام القديم.."[٢].

ومقتضى هذه التفرقة بين كلام ا لله – تعالى – وكتاب ا لله أنهم جعلوا القرآن ليس منزلاً من ا لله – تعالى – بل ألهمه جبريل – عليه السلام – فعبر عنه بالقرآن العربي، أو ألهمه ا لله تعالى – محمداً – ﷺ فعبر عنه بالقرآن العربي، أو يكون أخذه جبريل – عليه السلام – من اللوح المحفوظ.

وكل هذه الأقوال تفريع على أن كلام ا لله – تعالى – ليس بحرف ولا صوت وأن الحروف، والأصوات، والألفاظ عبارات تدل على الكلام النفسي وهي حادثة

---

(١) راجع: الإرشاد، ص ١٣٥؛ ثم التبصير في الدين، ص ١٦٧.
ثم راجع: الانصاف، ص ٩٦ – ١٤٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١، ٢١٢.

مخلوقة، فحروف القرآن، وألفاظه مخلوقة حادثة[١].

قال الشهرستاني:

"... وكلامه واحد هو: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد.

وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه؛ لا إلى عدد في نفس الكلام، والعبارات، والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء - عليهم السلام - دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي.

والفرق بين القراءة، والمقرؤ، والتلاوة والمتلو، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث، والمذكور قديم..."[٢].

وقال الشهرستاني:

"... فإن ما يثبته الخصم [أي: المعتزلي] كلاماً، فالأشعرية تثبته وتوافقه على أنه كثير، وأنه محدث مخلوق، وما يثبته الأشعري كلاماً فالخصم ينكره أصلاً..."[٣].

القول الثالث: القول بأن لفظ القرآن ومعناه، قديمان أزليان:

ذهب الشهرستاني (٤٧٩هـ - ٥٤٨هـ)، والعضد الإيجي (٧٠٨ - ٧٥٦هـ)، ومحمد بن أسعد الدواني (٨٢٨ - ٩١٨هـ) إلى أن كلام الله - تعالى - يشمل اللفظ والمعنى؛ واللفظ قديم أزلي كما أن المعنى قديم أزلي.

قال الشهرستاني:

---

(١) راجع: حاشية حسن جلبي على شرح المواقف - الموقف الخامس، ص ١٦٣، ١٦٤.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٩٦.

ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٩ - ٨٠؛ الإنصاف، ص ٩٦ - ٩٨.

(٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٨١.

ثم راجع: نفس المصدر السابق، ص ٣١٣ - ٣١٤.

ولقد صرح بعض الأشاعرة - فعلاً - بأن ألفاظ القرآن وحروفه تدل على المعنى النفسي القديم القائم بذات الله - تعالى - وهذه الحروف والألفاظ من مبدعات الله - تعالى - ومخلوقاته خلقها في لسان الملك، أو لسان النبي - عليهما السلام - وأوجد نقوشاً دالة عليه في اللوح المحفوظ.

راجع: حاشية حسن جلبي الفناري على شرح المواقف، ص ١٦٣.

"... فتارة يجيء الكلام بلفظ الأمر، وتثبت له الوحدة الخالصة التي لا كثرة فيها. ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[1].

وتارة يجيء بلفظ الكلمات، وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها، ولا نهاية لها ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[2].

فله إذاً أمر واحد، وكلمات كثيرة، ولا يتصور إلا بحروف؛ فعن هذا قلنا أمره قديم، وكلماته كثيرة أزلية. ....، ....، ....،

أما الكلمات والحروف فأزلية قديمة، فكما أن أمره لا يشبه أمرنا، وكلماته وحروفه لا تشبه كلماتنا، وهي حروف قدسية وعلوية..."[3].

وقال العضد الإيجي:

"... وأنزل معه كتاباً عربياً مبيناً، فأكمل لعباده دينهم، وأتم عليهم نعمته، ورضي لهم الإسلام ديناً، كتاباً كريماً، وقرآناً قديماً ذا غايات ومواقف، محفوظاً في القلوب، مقروءاً بالألسن، مكتوباً في المصاحف، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا يتطرق إليه نسخ، ولا تحريف، في أصله أو وصفه..."[4].

وقال الجرجاني: (٧٤٠ – ٨١٦هـ).

"... واعلم أن للمصنف[5] مقالة مفردة في تحقيق كلام الله – تعالى – على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب[6]، ومحصولها: أن لفظ المعنى:

– يطلق تارة على مدلول اللفظ.

---

(١) سورة القمر، الآية ٥٠.

(٢) جزء من الآية ٢٧ في سورة لقمان، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

(٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٥ – ٣١٦.
ثم راجع المصدر نفسه، ص ٣١٣ – ٣١٤. حيث ينقد من قال – من الأشاعرة أن حروف القرآن، وألفاظه حادثة مخلوقة. نقداً شديداً لاذعاً.

(٤) مقدمة كتاب المواقف، ص ٣. (النسخة المجرده).

(٥) أي العضد الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد.

(٦) أي كتاب المواقف. راجع: الخطبة، ص ٣.

- وأخرى على الأمر القائم بالغير.

فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي؛ فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده؛ وهو القديم عنده.

وأما العبارات[1]: فإنما تسمى كلاماً مجازاً؛ لدلالتها على ماهو كلام حقيقي، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه - أيضاً - لكنها ليست كلامه حقيقة.

وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة:

- كعدم إكفار من أنكر كلامية مابين دفتي المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله - تعالى -.

- وكعدم المعارضة، والتحدي بكلام الله الحقيقي.

- وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية.

فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني؛ فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله - تعالى - وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن محفوظ في الصدور؛ وهو غير الكتابة، والقراءة، والحفظ الحادثة.

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة؛ - فجوابه: أن ذلك الترتب إنما هو في اللفظ بسبب عدم مساعدة الآلة؛ فالتلفظ حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه، دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة.

وهذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا؛ إلا أنه - بعد التأمل - تعرف حقيقته، ثم كلامه..."[2].

وقد رجح الجرجاني هذا القول، واستحسنه ومال إليه.

قال:

---

(١) العبارات تشمل الألفاظ، والحروف. راجع شرح المواقف، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) شرح المواقف، للجرجاني - الموقف الخامس - ١٦٣ - ١٦٤.

"... ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة..."[١].

وقال الدواني:

"... كلام ا لله – تعالى – هو الكلمات التي رتبها ا لله – تعالى – في علمه الأزلي، بصفته الأزلية، التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها.

وهذه الصفة قديمة.

وتلك الكلمات المرتبة – أيضاً – بحسب وجودها العلمي، أزلية – أيضاً–.

بل الكلمات والكلام مطلقاً، كسائر الممكنات، أزلية بحسب وجودها العلمي.

وليس كلام ا لله تعالى، إلا ما رتبه ا لله تعالى بنفسه، من غير واسطة.

والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي، حتى يلزم حدوثها. وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي..."[٢].

أحكام تتعلق بكلام ا لله ـ تعالى ـ عند الأشاعرة

هناك أحكام تتعلق بكلام ا لله – تعالى – عند الأشاعرة وهي:

١ – كلام ا لله – تعالى – معنى واحد أزلي هو أمر، ونهي، وخبر، ووعد، ووعيد، واستفهام، ونداء.

٢ – كيف سمع نبي ا لله موسى – عليه السلام – كلام ا لله تعالى.

٣ – معنى نزول كلام ا لله – تعالى – عند الأشاعرة.

٤ – مابين دفتي المصحف هل هو كلام ا لله حقيقة؟ أم لا؟.

٥ – الفرق بين المقروء، والقراءة، والقرآن، والفرق بين المكتوب، والكتابة، والكتاب.

وفيما يلي عرض لهذه الأحكام:

١ – كلام ا لله – تعالى – عند الأشاعرة معنى واحد أزلي هو: أمر، ونهي،

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٢) شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٦.

وخبر، واستفهام، ووعد، ووعيد، ونداء[١]، ...

وقد استشكل المعتزلة قول الأشاعرة بأن كلام ا لله – تعالى – معنى قديم واحد، هو: أمر، ونهي، وخبر، ...، ...

ونريد أن نعرف لماذا قال الأشاعرة إن كلام ا لله – تعالى – معنى أزلي واحد، هو أمر، ونهي، وخبر ، ووعد، ووعيد، واستفهام... إن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا[٢]؟.

– والسبب الذي جعل الأشاعرة يقولون بهذا القول هو: اعتراض أورده المعتزلة[٣] عليهم، فقالوا:

إذا قلتم إن كلام ا لله – تعالى – أزلي قائم بذاته لم يخل من أمرين:

– إما أن تقولوا بأن الكلام الأزلي هو: أمر، ونهي، وخبر، ...

– وإما أن تنكروا أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام؛ وهذا لا يعقل[٤].

---

(١) راجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨.
– الإرشاد، ص ١١٩ – ١٢٨.
– الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٩٠ – ٩٢.
– نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٩١ – ٢٩٢؛ ص ٣٠٣ – ٣٠٤.
– غاية المرام في علم الكلام، ص ١٠٤ – ١٠٧؛ المحصل، ص ٢٦٥ – ٢٦٨.
– أبكار الأفكار– مخطوط – ج ١، ص ٩٥ ب.
– شرح المواقف – الموقف الخامس – ١٥٨ – ١٦٠.
– حاشية السعد على مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٥.
– شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٣.
– حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٢.
– شرح الجوهرة، ص ٧٢.
– البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٤.
– البحر المحيط، للزركشي، ج ٢، ص ٨٧٥.

(٢) راجع: أصول الدين للبغدادي، ص ١٠٨؛ التبصير في الدين، ص ١٦٧.

(٣) راجع: المغني ج ٧، ص ٧٨ – ٧٩؛ ص ١٤؛ ٨٤؛ ١٣٣ – ١٧٩.

(٤) راجع: الإرشاد، ص ١١٩.

فإن زعمتم أن كلام ا لله – تعالى – في الأزل كان أمراً، ونهياً، وإخباراً، ونـداء، ... فهذا محال؛ لأن مـن حكـم الأمـر والنهـي أن يصـادف مـأموراً ومنهيـاً، والنـداء: أن يصادف منادىً.

ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض؛ لأن يؤمر بأمر، أو يزجر عن نهي، وليس في الأزل منادى؛ لأنه لم يخلق بعد.

وليس يعقل أمر لا مأمور به، ونهي لا مخاطب به، ونداء لا منادى به[١].

فكيف يقول ا لله – تعالى – في الأزل:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[٢] والملائكة لم يخلقـوا بعد؛ قالت المعتزلة والأمر بلا مأمور، عبث يتنزه ا لله تعالى عنه.

وكيف يقول ا لله – تعالى – في الأزل:

﴿وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَـا تَقْرَبَـا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنْ الظَّالِمِينَ﴾[٣].

فكيف يأمر ا لله – تعالى – بهذه الأوامر، ولا مأمور[٤].

ثم إنه تعالى في الأزل لـو كـان متكلمـاً بقولـه سـبحانه ﴿إِنَّـا أَرْسَـلْنَا نُوحًـا إِلَـى قَوْمِهِ﴾[٥] وهو إخبار عن الماضي لكان كاذباً تعالى ا لله عن ذلك علواً كبيرا[٦].

وقالت المعتزلة كيف ينادي ا لله في الأزل موسى – عليه السلام – بقوله سـبحانه ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي يَامُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّـكَ بِـالْوَادِ الْمُقَـدَّسِ طُـوًى وَأَنَـا

---

(١) راجع: الإرشاد، ص ١١٩ – ١٢١؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٥ – ٢٦٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٣) سورة البقرة، الآية ٣٥.

(٤) ماكان لهذه الاعتراضات أن ترد لو أن الأشاعرة قالوا كما يقول أهل السنة إن ا لله يتكلم بحرف وصوت وأن كلامه متعلق بمشيئته وإرادته فالكلام صفة ذات وفعل وهو سبحانه يتكلم بما شاء، متى شاء، مع من شاء؛ لكن الأشاعرة أنكروا أن يقوم بذات ا لله حادث.

(٥) سورة نوح، الآية ١.

(٦) راجع: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.

اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾[١]. وموسى عليه السلام لم يخلق بعد[٢].

وخلاصة القول: أن المعتزلة قد اعترضوا على دعوى الكلام النفسي الأزلي بشكوك عويصة يصعب على الأشاعرة ردها، والإنفصال عنها!!.

فقالت المعتزلة كيف يتنوع كلام الله – تعالى – إلى أمر، ونهي، وخبر، ونداء، ووعد، ووعيد، واستفهام؛ ولم يكن هناك مأمور، ومخاطب، ومنادى، ...؛ لأنه لم يكن في الأزل مخاطب متعرض لأن يحث على أمر، أو يزجر عن آخر.

وقالت المعتزلة:– وكل من ينكر أن كلام الله معنى واحد هو أمر ونهي...، ...، ... إذا قضيتم بأن كلام الله – تعالى – أزلي، لزمكم أن تصفوا الله – تعالى – بكونه آمراً، ناهياً قبل وجود المخاطبين، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين محال!!.

وإن زعمتم أن الكلام في الأزل يتنوع، ولا يكون موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام من أمر، وخبر، ونهي، فقد ذهبتم إلى مالا يعقل[٣].

لاشك أن الأشاعرة – وهم أهل جدل – لم يعدموا الحيلة في إيجاد جواب إقناعي عن هذه الشكوك والاعتراضات!!.

وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بالفعل؛ لكن أجوبتهم لا تخلو من ضعف وتكلف!!.

وقد اعترف الرازي – وهو من أساطين علم الكلام المذموم – بهذا الضعف وصرح بأن تلك الأجوبة في غاية البعد[٤]!!.

وسأذكر ما أجاب به الأشاعرة عن هذا الإعتراض:

---

(١) سورة طه، الآية ١١ – ١٣.

(٢) راجع: الغنية في أصول الدين، ص ١٠٥ – ١٠٦؛ الإرشاد، ص ١٢٦، ١٢٧.

(٣) راجع: الإرشاد، ص ١١٩ – ١٢١.

(٤) لقد اعترف الرازي بضعف الجواب الذي أجاب به عبد الله بن كلاب وقال إنه محض جهالة. كما اعترف بوهن الجواب الذي أجاب به جمهور الأشاعرة، وقال: "إنه في غاية البعد". راجع: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.

أولاً: جواب محمد بن عبد الله بن كلاب[1] (ت + ٢٤٠هـ).

لقد ذهب ابن كلاب إلى: أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً، نهياً، خبرا، ... إلا عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط التكليف فإذا أبدع ا لله العباد، وأفهمهم كلامه – تعالى – على قضية أمر، أو موجب زجر، أو مقتضى خبر، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام وهي من صفات الأفعال عنده، بمثابة اتصاف الباري – تعالى – فيما لا يزال بكونه: خالقاً، رازقاً، محسناً، متفضلاً[2].

فتعلق الكلام بالمخاطبين حادث.

قال الشهرستاني:

"... ذهب شيخنا الكلابي عبد ا لله بن سعيد إلى: أن كلام الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمراً، ونهياً، وخبراً، واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط التكليف، فإذا أبدع ا لله العباد، وأفهمهم كلامه على قضية أمر، وموجب زجر، أو مقتضى خبر اتصف عند ذلك بهذه الأحكام، فهي عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الباري – تعالى – فيما لايزال بكونه خالقاً، ورازقاً، فهو في نفسه كلام لنفسه أمر، ونهي، وخبر، وخطاب، وتكليم لا لنفسه؛ بل بالنسبة إلى المخاطب، وحال تعلقه؛ وإنما نقول كلامه في الأزل يتصف بكونه خبراً؛ لأنا لو لم نصفه بذلك خرج الكلام عن أقسامه؛ ولأن الخبر لا يستدعي مخاطباً فإن الرب – تعالى – مخبر لم يزل عن ذاته،

---

(١) هو: أبو محمد عبد ا لله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكلاف وتشديد اللام) وقيل: اسمه عبد ا لله بن محمد توفي بعد سنة (٢٤٠هـ) بقليل، وهو شيخ الأشاعرة المقدم، أول من قال بالكلام النفسي. ذكره الشهرستاني فقال: "... شيخنا الكلابي عبد ا لله بن سعيد...". نهاية الأقدام ص ٣٠٣ – ٣٠٤.

وذكره الجويني فقال: "... عبد ا لله بن سعيد بن كلاب – رحمه ا لله – من أصحابنا..." الإرشاد، ص ١١٩. وقد جاراه أبوالحسن الأشعري في أكثر آرائه وهو متقدم عليه. ترجمته: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٢٢٩ – ٣٠٠.

البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، ص ١٩؛ الفهرست، لابن النديم، ص ٢٥٥ ذكر مذاهب الفرق الثنتين وسبعين المخالفة للسنة والمبتدعين، ص ١٣٩، لسان الميزان ج ٣، ص ٢٩٠.

(٢) انظر: الإرشاد، ص ١١٩ – ١٢٠.

وصفاته، وعما سيكون من أفعاله، وعما سيكلف عباده بالأوامر، والنواهي..."[١].

وقد ذكر بعض الأشاعرة أن هذا الجواب إقناعي، يدفع مشاغبة الخصم؛ لكنه غير قطعي، فهو غير مرضي.

قال الجويني:

"... وهذه الطريقة وإن درأت تشغيباً فهي غير مرضية..."[٢].

كذلك لم يرتض الرازي جواب ابن كلاب، وعدّه بعيداً عن الحق؛ بل هو محض الجهالة.

قال:

"... إن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله – تعالى – وإن كان قديماً؛ لكنه ماكان في الأزل أمراً، ولا نهياً، ولا خبراً، ثم صار فيما لا يزال كذلك، وهذا في غاية البعد؛ لأنا لما وجدنا في النفس طلباً، واقتضاء، وبينا الفرق بينه، وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة، وندعي ثبوتها لله – تعالى –.

فأما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات، ويغاير ماهية الأمر والنهي، والخبر، فغير معلوم التصور فكون القول بثبوته لله تعالى في الأزل محض الجهالة..."[٣].

ثانياً: الجواب الذي أجاب به أبوالحسن الأشعري، وجمهور الأشاعرة:

ذهب أبوالحسن الأشعري، وجمهور الأشاعرة إلى أن كلام الله – تعالى – هو معنى أزلي، قائم بذات الله تعالى، وهو واحد، لا تعدد فيه، ومع ذلك هو: أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد، ووعيد؛ وهذه الأقسام اعتبارية لا حقيقية وذلك الإنقسام هو: بحسب التعلق؛ وهذا التعلق حادث عند ابن كلاب، وأزلي عند أبي الحسن، وجمهور الأشاعرة.

---

(١) نهاية الأقدام، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٢) الإرشاد، ص ١٢٠.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.

فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[١] من حيث تعلقه بإقامة الصلاة هو: أمر.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[٢] من حيث تعلقه بالنهي عن الزنا هو: نهي.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[٣] من حيث تعلقه بالإخبار عن فرعون هو: خبر.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ﴾[٤] من حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة هو: وعد.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[٥] من حيث تعلقه بأن الكافر يدخل النار، هو: وعيد.

وقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[٦] استفهام تقريري فمن حيث تعلقه بالإستخبار هو: استفهام.

وقوله تعالى: ﴿يَامُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾[٧] من حيث تعلقه بنداء موسى هو نداء... وهكذا[٨].

قال الجويني:

"... والصحيح ما ارتضاه شيخنا – رضي الله عنه – [يريد أبا الحسن الأشعري] من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً، نهياً، خبراً، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الإقتضاء، ممن سيكون إذا كانوا؛ والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٤٣.
(٢) سورة الإسراء، الآية ٣٢.
(٣) سورة القصص، الآية ٤.
(٤) سورة الطور، الآية ١٧.
(٥) سورة التغابن، الآية ١٠.
(٦) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.
(٧) سورة طه، الآية ١١ – ١٢.
(٨) راجع: الإرشاد، ص ١٢٠، المحصل، ص ٢٦٦، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١١٢، شرح الجوهرة، ص ٧٢.

...، ...، ...، فإنا نجوّز كون المعـدوم مـأموراً علـى تقدير الوجـود، وإذا وجـد تحقق كونه مأموراً، ونمنع تقدير معدومـه علـم البـاري – تعـالى – أنـه لا يوجـد مـأموراً، ويستحيل وجوده مأموراً، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف..."[1].

ثم ذكر الجويني من اعتراضات المعتزلة.

"... أن قالوا: قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[2] كلام الله تعالى، وتقدير الإتصاف به في الأزل قبل خلق موسى – عليه السلام – هُجْرٌ وخلف من الكلام.

والوجه إذا تمسـكوا بذلـك، أن يقـال: ﴿فَـاخْلَعْ نَعْلَيْـكَ﴾[3] في إجماع المسـلمين كلام الله – تعالى – في دهرنا، وموسى غير مخاطب الآن، فإن لم يبعـد ذلـك متـأخرا، لم يبعد متقدما. ...، ...، ...، فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت، والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهـو أمـر بالمـأمورات، نهي عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثـم يتعلـق بالمتعلقـات المتجـددات، ولا يتجـدد في نفسه.

وسـبيله فيمـا قررنـاه سـبيل العلـم الأزلي، فإنـه كـان في الأزل متعلقـاً بـالقديم، وصفاته، وعدم العالم ، وأنه سيكون فيما لا يـزال، ولـما حـدث العـالم تعلق العلـم الأزلي بوقوع حدوثه، ولم يتجدد في نفسه.

وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وجد، كان خطاباً له تحقيقاً، والمتجدد موسى دون الكلام..."[4].

وقد ضرب الرازي مثالاً على جواز كون المعـدوم مـأموراً علـى تقديـر الوجـود؛ فقال:

"... أما جمهور الأصحاب: فقد زعموا أن كلام الله – تعالى – كان أمراً، ونهيـاً في الأزل.

---

(١) الإرشاد، ص ١٢٠ – ١٢١.

(٢) سورة طه، ١٢.

(٣) سورة طه، الآية ١٢.

(٤) الإرشاد، ص ١٢٦ – ١٢٧.

أ – ثم منهم من يقول: المعدوم مأمور على تقدير الوجود؛ وهذا في غاية البعد؛ لأن الجماد لم يجز أن يكون مأموراً، فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً.

ب – ومنهم من قال: إنه في الأزل كان أمراً من غير مأمور، ثم لما استمر، وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر.

وضربوا له مثالاً، وهو:

أن الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن ا لله – تعالى – سيرزقه ولدا؛ ولكنه يموت قبل ولادته فإنه ربما قال لبعض الناس إذا أدركت ولدي بالغاً، فقل له: إن أباك يأمرك بتحصيل العلم.

فههنا قد وجد الأمر، والمأمور معدوم، حتى أنه لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي، لصار مأموراً بذلك الأمر..."[١].

وأما الجرجاني (٧٤٠ – ٨١٦هـ) فإنه يرى أن كلام ا لله – تعالى – معنى، أزلي، واحد؛ وإنما يختلف إلى أمر، ونهي، وخبر، ... بحسب التعلق.

قال:

"... كلامه – تعالى – واحد عندنا، ....، ....، ....،

وأما إنقسامه إلى: الأمر، والنهي، والإستفهام، والخبر، والنداء... فإنما هو بحسب التعلق، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلقه بشيء آخر، أو على وجه آخر يكون أمراً، وكذا الحال في البواقي..."[٢].

وكذلك أجاب الشهرستاني عن ذلك الشك الذي يرد على قول الأشاعرة بأن كلام ا لله – تعالى – معنى واحد أزلي، وهو – أيضاً – أمر، ونهي، ونداء...، ....، ... إلى غير ذلك من أقسام الكلام!!.

فذهب إلى أن الكلام صفة واحدة، لها خاصية واحدة؛ وكونه: أمراً، ونهياً، وخبراً، واستفهاماً، ونداء، ووعداً، ووعيداً، خصائص أو لوازم تلك الصفة.

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٦.
(٢) شرح المواقف، ص ١٥٨ – ١٥٩.

فصفة الكلام، كصفة العلم: فكما أن علمه واحد، ومع ذلك هو متعلق بالماضي، والحاضر، والمستقبل، وأجناس المخلوقات... فصفة العلم واحدة، والمعلوم مختلف، ولا تختلف صفة العلم، باختلاف المعلوم.

كذلك كلام الله – تعالى – واحد، ولا يجب تعدده بتعدد المتعلقات، وكون الكلام النفسي الأزلي أمراً، ونهياً، ونداء، ...، ... هي أوصاف الكلام، لا أقسام الكلام.

قال الشهرستاني:

"... الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمراً، ونهياً، وخبراً، واستخباراً، خصائص، أو لوازم تلك الصفة، كما أن علمه – تعالى – صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهي غير مختلفة في أنفسها، فيكون علماً بالقديم، والحادث، والوجود، والعدم، وأجناس المحدثات، ...

وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات، كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات.

وكون الكلام: أمراً، ونهياً، أوصاف الكلام، لا أقسام الكلام، ...،....،...،

وكون الكلام: أمراً، ونهياً، وخبراً، واستخباراً أوصاف نفسية للكلام؛ وإن كانت معانيها مختلفة، وليس اشتمال معنى الكلام على هذه المعاني، كانقسام الحيوان إلى أنواعه المتمايزة، فأقسام الشيء غير، وأوصاف الشيء غير.

وكل ما في الشاهد للكلام من الأقسام، فهو في الغائب للكلام: أوصاف.

والذي يحقق ذلك أن المعنى قد يكون واحداً في ذاته، ويكون له أوصاف هي اعتبارات عقلية، ثم الاعتبارات العقلية قد تكون من جهة النسب والإضافات، وقد تكون من جهة الموانع واللواحق. ....، ....، ...

كذلك الكلام يسمى أمراً، إذا تعلق بالمأمور به.

ويسمى نهياً، إذا تعلق بالمنهي عنه.

وهو في ذاته واحد، وتختلف أساميه من جهة متعلقاته حتى قيل: إن الكلام بحقيقته خبر عن المعلوم، وكل عالم يجد من نفسه خبراً عن معلومه ضرورة:

– فإن تعلق بالشيء الذي وجب فعله، سمي: أمراً.

– وإذا تعلق بالشيء الذي حرم فعله، سمي: نهياً.

– وإن تعلق بشيء ليس فيه اقتضاء، وطلب، سمي: خبراً، واستخباراً.

فهذه أسامي الكلام من جهة متعلقاته، كأسامي الرب – تعالى – من جهة أفعاله..."[1].

٢ – كيف سمع نبي الله موسى – عليه السلام – كلام الله تعالى:

عندما زعم الأشاعرة أن كلام الله تعالى معنى نفسي أزلي قائم بذات الله – تعالى – ليس بحرف ولا صوت – طُرِحَ عليهم سؤال: كيف سمع موسى عليه السلام كلام الله – سبحانه – وقد زعمتم أنه معنى نفسي قديم ليس بحرف ولا صوت؟ !!.

هنا اضطربت أقوال الأشاعرة، وجاءوا بثلاثة[2] أجوبة يقتنع بها من شب على ذلك المذهب بحكم المنشأ والولادة، ويرفضها من اهتدى بنور النقل الصحيح، والعقل الصريح، والفطرة السليمة.

وتلك الأجوبة هي:

– أولاً: منهم من قال: سمع نبي الله – موسى عليه السلام – المعنى النفسي، الأزلي، الذي ليس بحرف ولا صوت بلاكم، ولا كيف!!.

وهذا هو: قول أبي حامد الغزالي.

– ثانياً: أن نبي الله موسى – عليه السلام – سمع كلام الله – تعالى – من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة.

وهذا القول ذكره السعد التفتازاني.

– ثالثاً: أنه – عليه السلام – سمع كلام الله – سبحانه – من جهة واحدة؛ ولكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا.

وهذا الجواب نجده عند التفتازاني أيضاً.

قال الغزالي:

"... قول القائل: كيف سمع موسى كلام الله – تعالى –؟.

---

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٩١ – ٢٩٢.

(٢) راجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٥ – ١٥٦.

- أسمع صوتاً وحرفا؟.
- فإن قلتم ذلك، فإذاً لم يسمع كلام ا لله فإن كلام ا لله ليس بحرف.
- وإن لم يسمع حرفاً ولا صوتا فكيف يسمع ماليس بحرف ولا صوت؟.

قلنا سمع كلام ا لله - تعالى - وهو صفة، قديمة، قائمة بذات ا لله - تعالى - ليس بحرف ولا صوت، فقولكم: كيف سمع كلام ا لله - تعالى؟، كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف، وإنه ماذا يطلب به؟ وبماذا يمكن جوابه؟.

فلتفهم ذلك حتى تعرف إستحالة السؤال.

- فنقول: السمع نوع إدراك، فقول القائل كيف سمع، كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر، وهذا السؤال لا سبيل إلى شفائه إلا بوجهين:

- أحدهما: أن نُسَلِّمَ سُكَّراً إلى هذا السائل حتى يذوقه، ويدرك طعمه، وحلاوته، فنقول أدركت أنا كما أدركته أنت الآن. وهذا الجواب الشافي، والتعريف التام.

- والثاني: أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر، أو لعدم الذوق في السائل للسكر، فنقول أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل، فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه.

أما وجه كونه صواباً فإنه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه؛ وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه، وهو أصل الحلاوة، فإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قاربه من بعض الوجوه، وهو أصل الحلاوة، وهذا غاية الممكن.

فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلاً تعذر جوابه، وتفهيم ما سأل عنه،...، ...، ...

وكذلك من قال كيف سمع كلام ا لله - تعالى - فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا بأن نسمعه كلام ا لله - تعالى - القديم، وهو متعذر، فإن ذلك من خصائص الكليم - عليه السلام، فنحن لا نقدر على إسماعه، أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام ا لله - تعالى -.

فإن كل مسموعاته التي أَلِفَهَا أصــوات، والأصــوات لا تشـبه مـاليس بـأصوات، فيتعذر تفهيمه؛ بل الأصم لو سأل وقال: كيف تسمعون أنتم الأصـوات؟ وهـو مـا سمـع قط صوتا لم نقدر على جوابه.

فإنا إن قلنا: كما تدرك أنت المبصـرات فهـو إدراك في الأذن كـإدراك البصـر في العين كان هذا خطأ، فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان، فدل أن هـذا السـؤال محال.

بل لو قال القائل كيف يـرى[1] رب الأربـاب في الآخـرة، كـان جوابـه محـالاً، لا محالة؛ لأنه يسأل عن كيفية مالا كيفية له، ....، ....، ....، فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام ا لله – تعالى – بل ينبغي أن يعتقد أن كلامـه – سـبحانه – صفـة قديمـة ليـس كمثلها شيء، كما أن ذاته، ذات قديمة ليس كمثلها شيء، وكما ترى ذاته رؤية تخـالف رؤية الأجسام والأعراض، ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصـوات، ولا يشبهها"[2].

ثانياً: ذهب بعض الأشاعرة إلى أن نبي ا لله – موسى عليه السـلام – سمـع كـلام ا لله – تعالى – بصوت من جميع الجهات.

قال السعد التفتازاني:

".... أسمعه بصوت من جميع الجهات، على خلاف ماهو العادة ..."[3].

ثالثاً: ذهب بعض الأشاعرة إلى أنه – عليه السلام – سمـع كـلام ا لله – تعـالى – من جهة واحدة؛ لكن بصوت غير مكتسب للعباد كما هو الحال في الشاهد.

قال السعد:

"... إنه سمع من جهة؛ لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا.

---

(١) عقيدة الأشاعرة في رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار في دار القرار باطلة، ومخالفة لما يعتقده أهل السنة والجماعة.
وسيأتي بيان قولهم في الرؤية، والرد عليه إن شاء ا لله – تعالى، ص ١٢٥٢ من هذا البحث ١١٦٧

(٢) الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٧٨ – ٧٩.

(٣) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٦ – ١٥٧.

وحاصله أنه أكرم موسى – عليه الصلاة والسلام – فأفهمه كلامه بصوت تـولى بخلقه من غير كسب لأحد من خلقه ..."[1].

٣ – معنى نزول كلام الله – تعالى –:

اتفق الأشاعرة على أن كلام ا لله – تعالى – منزل[2] على النبي ﷺ ، وقد استدلوا[3] على ذلك بآيات كثيرة منها:

قوله تعالى:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[4].

وقوله:

﴿الم تَنزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[5].

وقوله:

﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[6].

لكنهم بعد أن زعموا أن كلام ا لله تعالى – ليس بحرف ولا صوت اختلفوا في معنى نزوله.

فقالوا: إن جبريل – عليه السلام – أدرك كلام ا لله النفسي، ثم أفهمه محمداً ﷺ.

قال أبوسعيد عبد الرحمن النيسابوري (ت ٤٧٨هـ):

---

(١) نفس المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٦ – ١٥٧.

(٢) راجع: الإرشاد، ص ١٣٥؛ ثم الغنية في أصول الدين، ص ١٠٧ – ١٠٨؛ شرح المقاصد ج٤، ص ١٥٥ – ١٥٦؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١؛ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ج ١، ص ٢١١ – ٢١٢.

(٣) الغنية في أصول الدين، ص ١٠٧.

(٤) سورة يوسف، الآية ٢.

(٥) سورة السجدة، الآية ١.

(٦) سورة طه، الآية ١١٣.

"... وليس المعنى في قولنا: إنه منزل، حط شيء من علو إلى أسفل، ونقله من مكان إلى مكان.

ولكن المراد بالإنزال: أن جبريل – عليه السلام – أدرك كلام ا لله تعالى – فوق سبع سموات – ثم نزل إلى الأرض، وأفهم الرسول ﷺ: فأفهم عند سدرة المنتهى.

وهو كما يقال: نزلت رسالة الملك من القصر، لا يراد به حط شيء من القصر؛ وإنما يراد به ماذكرناه..."[1].

وقال الجويني (٤١٩ – ٤٧٨):

"... كلام ا لله – تعالى – منزل على الأنبياء؛ وقد دل على ذلك آيٌ كثيرة من كتاب ا لله تعالى.

ثم ليس المعنى بالإنزال حط شيء من علو إلى سفل؛ فإن الإنزال بمعنى الإنتقال، يتخصص بالأجسام والأجرام.

ومن اعتقد قدم كلام ا لله – تعالى –، وقيامه بنفس الباري – سبحانه وتعالى – واستحالة مزايلته للموصوف به، فلا يستريب في إحالة الإنتقال عليه. ....، ....، ....،

فالمعنى بالإنزال، أن جبريل – صلوات ا لله عليه – أدرك كلام ا لله – تعالى – وهو في مقامه، فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

وإذا قال القائل: نزلت رسالة الملك إلى القصر، لم يرد بذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه..."[2].

وقال الآمدي:

"... وليس معنى كونه منزلا أنه منتقل من مكان إلى مكان، فإن ذلك غير متصور على كلا المذهبين[3].

---

(١) الغنية في أصول الدين، ص ١٠٨.

(٢) الإرشاد، ص ١٣٥.

ثم يراجع: شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٦.

(٣) المذهبان هما:

=

بل معناه: أن مافهمه جبريل من كلام ا لله – تعالى – فوق سبع سموات عند سدرة المنتهى، ينزل بتفهيمه للأنبياء إلى بسيط الغبراء..."[١].

وقد فرّق الآمدي بين كلام ا لله – تعالى – وبين كتاب ا لله – فكلام ا لله: معنى نفسي أزلي ليس بحرف ولا صوت، وهو لا ينزل لأنه قائم بالذات؛ وإنما يدركه جبريل ويفهم معناه فيبلغه النبي عليه السلام.

– وأما كتاب ا لله: فهو المنظوم المؤلف من الألفاظ، والحروف فهذا حادث مخلوق منزل[٢].

ووصف القرآن بأنه عربي[٣]: المراد به اللفظ الذي خلق ليدل على المعنى النفسي القائم بذات ا لله.

والمعنى النفسي لايوصف بأنه عربي فقط؛ لأنه معنى واحد إن عبر عنه بلفظ عربي كان توراة، وإن عبر عنه بلفظ سرياني كان إنجيلا، وإن عبر عنه بلفظ عربي كان قرآنا.

وهذا اللفظ يوجد في اللوح المحفوظ، أو في لسان النبي والمنزل على قلب النبي هو المعنى دون اللفظ[٤].

وذلك المعنى القديم وجد في اللوح المحفوظ، وأدركه جبريل عليه السلام ثم نقله إلى محمد عليه السلام وعبر عنه بلفظ عربي، فصار قرآناً!!.

قال الآمدي:

"... لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل، ... والأقرب

= أ – مذهب المعتزلة الذين زعموا: أن كلام ا لله – تعالى – حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وأنه حادث مخلوق.

ب – مذهب الأشاعرة: الذين زعموا أن كلام ا لله – تعالى – معنى نفسي أزلي واحد قائم بذات ا لله، ليس بحرف ولا صوت.

الإرشاد، ص ١٣٥.

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١ – ٢١٢.

(٣) راجع: شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٢.

(٤) راجع: نفس المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٤ – ١٥٥.

في ذلك أن يقال: الكتاب هو القرآن المنزل.

فقولنا القرآن: احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة، والإنجيل، وغيرهما؛ فإنها وإن كانت كتباً لله تعالى، فليست هي الكتاب المعهود لنا، المحتج به في شرعنا على الأحكام الشرعية الذي نحن بصدد تعريفه. ....، ....، ...

وقولنا المنزل: احتراز عن كلام النفس، فإنه ليس بكتاب؛ بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني، ولذلك لم نقل هو الكلام القديم ..."[١].

انظر كيف فرق بين:

- كلام الله القديم: فهو معنى أزلي نفساني ليس بحرف ولا صوت، وهو غير منزل.

- كتاب الله: وهو اللفظ المعبر عن المعنى القديم، بحروف وألفاظ وعبارات عربية، فهو القرآن، وهذا منزل.

وقال سعد الدين التفتازاني:

"... القرآن ذكر؛ لقوله تعالى:

﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾[٢]. وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾[٣] والذكر محدث.

لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ الرَّحْمَانِ مُحْدَثٍ﴾[٤].

وعربي:

لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[٥].

والعربي: اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى.

ومنزل على النبي ﷺ بشهادة النص والإجماع.

ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٥٠.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٤٤.

(٤) سورة الشعراء، الآية ٥.

(٥) سورة الزخرف، الآية ٣.

بخلاف اللفظ: فإنه، وإن كان عرضاً، لا يزول عن محله؛ لكن قد ينزل نزول الجسم الحامل له. ....، ....، ....،

وقد أنزل ا لله القرآن دفعة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة، أو كتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبريل إلى النبي ﷺ شيئاً فشيئاً بحسب المصالح..."[١].

وقال – أيضاً:

"... المشهور في كلام الأصحاب أن ليس إطلاق كلام ا لله – تعالى – على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير ا لله – تعالى – لكان هذا الإطلاق بحاله.

لكن المرضيّ عندنا أن له إختصاصاً آخر با لله، وهو أنه أخبر عنه بأنه أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[٢].

أو الأصوات في لسان الملك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾[٣].

أو لسان النبي؛ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ...﴾[٤].

والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ...، ....، ...

وما يقال إن كلام ا لله – تعالى – ليس قائماً بلسان، أو قلب، ولا حالاً في مصحف، أو لوح، فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الأزلية.

ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان، أو قلب، أو مصحف؛ وإن كان المراد به اللفظي؛ رعاية للتأدب، واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي..."[٥].

---

(١) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٢ – ١٥٣.
(٢) سورة البروج، الآية ٢١ – ٢٢.
(٣) سورة التكوير، الآية ١٩ – ٢٠.
(٤) سورة الشعراء، الآية ١٩٣.
(٥) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٥٤ – ١٥٥.

٤ - مابين دفتي المصحف هل هو كلام الله - حقيقة؟ أم لا؟:

اختلف الأشاعرة في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن مابين دفتي المصحف ليس هو كلام ا لله - تعالى - حقيقة؛ وإنما هو دال على المعنى النفسي الأزلي القائم بذات ا لله تعالى.

وإنما تسمى الحروف والأصوات، والألفاظ، والعبارات كلام ا لله - تعالى - من باب المجاز؛ لأنها تدل على المعنى النفسي القديم القائم بذات ا لله سبحانه الذي هو كلام ا لله - تعالى - حقيقة[١].

وقد صرحوا بأن الألفاظ حادثة مخلوقة[٢].

وقد استقر المذهب الأشعري على هذا القول.

وبناء على ذلك؛ فحقيقة كلام ا لله تعالى - عند جمهور الأشاعرة هو المعنى النفسي، القديم، القائم بذات ا لله - تعالى - وهو ليس بحرف ولا صوت، وهو مغاير للعبارات، والألفاظ، والحروف، والأصوات، والكتابة، والقراءة.

وقد يعبر عنه بالألفاظ تارة، وبالإشارة تارة، والكتابة تارة، فلا تنحصر الدلالة على المعنى النفسي القديم في الألفاظ وحدها؛ بل قد يدل عليه بالإشارة، والكتابة، كما يدل عليه بالعبارة.

والعبارات التي تدل على المعنى النفسي تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والقوم؛ فقد يعبر عنه بالعبرية فيكون توراة، وقد يعبر عنه بالسريانية، فيكون إنجيلا، وقد

---

(١) راجع:
- الإرشاد، ص ١٣٢. ثم الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٧٩ - ٨٠.
- غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١.
- شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٥ - ١٤٦؛ ج ٤، ص ١٥٢، ص ١٥٥ - ١٥٦، ص ١٥٤ - ١٥٥.
- شرح العقائد العضدية، للدواني، ص ٥٩٣ - ٥٩٤.
- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٢ - ٧٣؛ ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) شرح المواقف، ص ١٤٩ - ١٥١؛ ص ١٥٢؛ ثم تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٢.

يعبر عنه بالعربية فيكون قرآنا.

وأما المعنى النفسي القديم فلا يختلف.

وتسمى الحروف والأصوات كلاماً لفظياً[١]، ويعترف جمهور الأشاعرة بأنها حادثة، ومخلوقة، وغير قائمة بذات ا لله – تعالى.

قال الجويني:

"... كلام ا لله – تعالى – مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، وليس حالاً في مصحف، ولا قائما بقلب.

والكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة، والأسطر المرقومة، وكلها حوادث.

ومدلول الخطوط، والمفهوم منها الكلام القديم، وهذا بمثابة إطلاق القول بأن كلام ا لله – تعالى – مكتوب في المصاحف، وليس المعني بذلك إتصاله بالأجسام، وقيامه بالأجرام...."[٢].

وقال الغزالي:

"... كلام ا لله حالٌ في المصحف؟ أم لا؟.

– فإن كان حالاً؛ فكيف حل القديم في الحادث؟.

– فإن قلتم لا؛ فهو خلاف الإجماع؛ إذ إحترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسُّه، وليس ذلك إلا لأن فيه كلام ا لله – تعالى .

– فنقول: كلام ا لله – تعالى – مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، مقروء بالألسنة، وأما الكاغد[٣]، والحبر[٤]، والكتابة، والحروف، والأصوات: كلها حادثة؛ لأنها

---

(١) راجع: شرح المواقف، ص ١٤٩ – ١٥١.

(٢) الإرشاد، ص ١٣٢.

(٣) الكاغد: بفتح الغين المعجمة هو: القرطاس؛ فارسي معرب.
راجع:
– لسان العرب (باب الدال، فصل: الكاف) ج ٣، ص ٣٨٠.
– القاموس المحيط (باب الدال، فصل الكاف) ص ٤٠٢.
– تاج العروس (باب الدال، فصل الكاف) ج ٢، ص ٤٨٦.

(٤) نسب بعض الأشاعرة إلى الحنابلة أنهم قالوا: الجلد والغلاف والمداد قديمة؛ وهذه النسبة باطلة لا أساس لها من الصحة.

=

أجسام وأعراض في أجسام، فكل ذلك حادث.

وإن قلنا: إنه مكتوب في المصحف – أعني صفة – تعالى القديم، لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف.

كما أنا إذا قلنا: النار مكتوبة في الكتاب، لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه؛ إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار، فلو كانت ذات النار بلسانه، لاحترق لسانه، فالنار جسم حار، وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه (النون، والألف، والراء) فالحار المحرق: ذات المدلول عليه؛ لا نفس الدلالة.

فكذلك الكلام القديم القائم بذات ا لله – تعالى – هو المدلول؛ لا ذات الدليل، والحروف أدلة، وللأدلة حرمة؛ إذ جعل الشرع لها حرمة، فلذلك وجب احترام المصحف؛ لأن فيه دلالة على صفة ا لله – تعالى ..."[(١)].

وقال الآمدي: (٥٥١ – ٦٣١هـ).

"... ولا ننكر أن القرآن القديم: مكتوب، ومحفوظ، ومسموع، ومتلو.

لكن ليس معنى كونه مكتوباً، أو محفوظاً أنه حال في المصاحف، أو الصدور بل معناه، أنه: قد حصل فيها ماهو دال عليه، وهو مفهوم منه معلوم..."[(٢)].

= قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه ا لله تعالى:

"... وأما من قال ليس القرآن في المصحف؛ وإنما في المصحف مداد، وورق، أو حكاية، وعبارة فهو مبتدع ضال.

وكذلك من قال: ليس في المصحف كلام ا لله.

وأما من زاد على ذلك من الجهال الذين يقولون: إن الورق، والجلد، والوتد، والأوعية، والمداد قديم غير مخلوق، فقولهم باطل؛ بل هي مخلوقة شأنها شأن أصوات العباد، وكتابتهم، واكتسابهم...".

مجموع الفتاوى ج ٣، ص ٤٠٣ – ٤٠٤؛ ثم راجع: أفعال العباد، للبخاري، ص ١٣٨. شرح المواقف، للجرجاني، ص ١٤٨.

وقال ابن تيمية:

"... وأما من قال إن المداد قديم: فهذا من أجهل الناس وأبعدهم عن السنة..." مجموع الفتاوى ج ٣، ص ٤٠٣.

(١) الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٧٩ – ٨٠.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ١١١.

ويفرق التفتازاني بين:

- الكلام : النفسي، وهذا قديم قائم بذات الله - تعالى - ليس بحرف ولا صوت.

- الكلام: الحسي، أو اللفظي، وهو حروف وأصوات حادثة مخلوقة دالة على المعنى النفسي القديم، وهي بين دفتي المصحف.

قال:

"... والحاصل إنه انتظم من المقدمات القطعية، والمشهورة قياسان ينتج:

- أحدهما: قدم كلام الله - تعالى - وهو أنه من صفات الله، وهي قديمة.

- والآخر: حدوثه، وهو: أنه من جنس الأصوات، وهي حادثة.

فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، وَمَنْعِ بعض المقدمات؛ ضرورة امتناع حقيقة النقيضين:

- فمنعت المعتزلة: كونه من صفات الله، ....، ....، ...

- ومنعت الأشاعرة: كونه من جنس الأصوات والحروف، ....، ....، ...

- فبقي النزاع بيننا، وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس، ونفيه؛ وأن القرآن هو، أو هذا المؤلف من الحروف: الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي.

ولا لهم في قدم النفس لو ثبت..."[1].

ويرى التفتازاني أن وصف القرآن بأنه مكتوب في المصاحف إنما يصدق على الكلام الحسي، أي: الحروف والألفاظ الحادثة - عنده على حد زعمه -.

وأما المعنى النفسي فلا يصدق عليه أنه في المصحف؛ لأنه ليس بحرف ولا صوت أصلاً - عند جمهور الأشاعرة، ولأن العبارات، والألفاظ التي بين دفتي المصحف هي دالة على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى فما بين دفتي المصحف ليس كلام الله حقيقة عند الأشاعرة[2].

---

(١) شرح المقاصد ج ٤، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٢) راجع: شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٤ - ١٥٥.

قال التفتازاني:

"... إن ما اشتهر من خواص القرآن إنما يصدق على اللفظ الحادث؛ دون القديم.

مثل: كونه ذِكْراً، عربيا، منزّلا على النبي ﷺ مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، مكتوباً في المصاحف، مقروناً بالتحدي، مفصّلا إلى السور، والآيات، قابلاً للنسخ ..."[١].

وقال:

"... وما يقال: إن كلام الله – تعالى – ليس قائماً بلسان، أو قلب، ولا حالا في مصحف، أو لوح، فيراد به الكلام الحقيقي، الذي هو: الصفة الأزلية.

ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان، أو قلب، أو مصحف، وإن كان المراد هو اللفظي – رعاية للتأدب، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي..."[٢].

القول الثاني:

إنّ مابين دفتي المصحف هو كلام الله – تعالى – حقيقة؛ لأن كلام الله – تعالى – يشمل المعنى واللفظ معاً، وكلاهما قديمان.

وهذا القول ذهب إليه: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني[٣] (٤٧٩–٥٤٨هـ) وعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي[٤](٧٠٨–٧٥٦هـ). والدواني[٥](٨٢٨–٩١٨هـ).

قال الإيجي:

"... وأنزل معه كتاباً عربياً مبينا، ....، ....، ...، كتابا كريماً، وقرآناً قديماً، ذا غايات ومواقف، محفوظاً في القلوب، مقروءاً بالألسن، مكتوباً في المصاحف..."[٦].

---

(١) نفس المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥٢.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٥٤ – ١٥٥.

(٣) راجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٢ – ٣١٦.

(٤) راجع: المواقف في علم الكلام، ص ٣؛ ثم شرح المواقف، ص ١٦٣ – ١٦٤.

(٥) راجع: شرح العقائد العضدية، ص ٥٩٥ – ٥٩٦.

(٦) المواقف في علم الكلام – النسخة المجردة، ص ٣؛ ثم يراجع: شرح المواقف – الموقف الخامس– ص ١٦٣ – ١٦٤.

٥ – الفرق بين المقروء، والقراءة، والقرآن، والمكتوب، والكتابة، والكتاب:

ذهب الأشاعرة إلى أن القرآن الكريم هو كلام ا لله – تعالى – قالوا: وأجمعت الأمة على أنه معجزة للرسول ﷺ .

وأن القرآن مشترك بين المقروء، والقراءة.

وجمهور الأشاعرة إذا وصفوا القرآن بأنه قديم، وأنه كلام ا لله – تعالى – غير مخلوق، فإنهم يريدون به المقروء: أي المعنى النفسي القديم القائم بذات ا لله – تعالى –.

وإذا وصفوا القرآن بأنه سور، وآيات، ولها مقاطع ومفاتح، فإنهم يريدون به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي: قراءة[1].

وقد عرف الجويني: المقروء بأنه الكلام النفسي القديم الذي تدل عليه العبارات، وليس هو منها.

وهو لا يقوم بالقارئ، ولا يحل فيه.

قال:

"... فأما المقروء بالقراءة، فهو: المفهوم منها المعلوم، وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات؛ وليس منها.

ثم المقروء لا يحل القارئ، ولا يقوم به..."[2].

كما عرف الجويني القراءة بأنها الدلالة على المعنى النفسي القديم بأصوات العباد الحادثة؛ ولا يمكن أن تشتمل القراءة على الكلام النفسي، الذي هو: كلام ا لله حقيقة؛ بل هي محض كسب[3] العباد؛ لأنهم زعموا أن كلام ا لله –تعالى– ليس بحرف ولا صوت.

---

(١) راجع: الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٨١ – ٨٢.

(٢) الإرشاد، ص ١٣١.

(٣) حاول أبو الحسن الأشعري أن يعالج مشكلة أفعال العباد، ويتخلص من مقالة الجبرية: بأن الإنسان مجبور في أفعاله؛ ويتخلص – أيضاً – من مقالة المعتزلة بأن الإنسان خالق لأفعاله، فأضاف الكسب إلى الخلق، فقال: إن ا لله – سبحانه هو خالق أفعال العبد؛ والعبد هو: كاسب لها، وملاك الطاعة والعصيان، والثواب والعقاب هو "الكسب" دون الخلق، فكل فعل صادر عن كل إنسان مريد يشتمل على جهتين: "جهة الخلق" و "جهة الكسب" فالخلق والإيجاد من ا لله سبحانه؛ والكسب والإكتساب من الإنسان.

=

قال الجويني:

- وقد فرق أبوالحسن الأشعري بين الحركة الإضطرارية، والحركة المكتسبة فهو يرى أنه لما كانت القدرة موجودة في الحركة المكتسبة، وجب أن يكون الفعل الصادر عن الإنسان كسباً؛ "لأن حقيقة الكسب هي أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة ...". اللمع، للأشعري، ص ٧٦.

ويرى عبد الجبار المعتزلي أن أبا الحسن الأشعري لم يكن هو أول من قال بنظرية الكسب؛ وإنما سبقه إليها ضرار بن عمرو من المعتزلة (ت١٩٠هـ) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٣.

وقد أصبحت نظرية الكسب هي المذهب الرسمي للأشاعرة فرددوا النظر فيها، وشرحوها، وحظيت منهم باهتمام كبير.

راجع:

- اللمع، للأشعري، ص ٦٩ - ٨٠.
- التمهيد، للباقلاني، ص ٢٨٦.
- الإنصاف، ص ٤٣ - ٤٤.
- أصول الدين، للبغدادي، ص ١٣٠ - ١٣٩.
- الإرشاد، ص ١٨٨ - ٢٠٨.
- الغنية في أصول الدين، ص ١٢٦ - ١٢٧.
- الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٩٦ - ٩٩.
- شرح المواقف، ص ٢٣٧.
- تحفة المريد شرح جوهر التوحيد، ص ٢١٩.

وكسب الأشعري هو نظرية لا حقيقة لها!!. وقد تصدى لها أهل السنة والجماعة، فنقدوها، وبينوا زيفها.

راجع:

- درء تعارض العقل والنقل ج ١، ص ٨٢ - ٨٤.
- درء تعارض العقل والنقل ج ٤، ص ٦٥.
- درء تعارض العقل والنقل ج ٦، ص ٤٩.
- درء تعارض العقل والنقل ج ٧، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.
- منهاج السنة ج١، ص ٣٢٢ - ٣٢٦؛ طبعة دار العروبة المحققة.
- الصفدية ج ١، ص ١٤٩ - ١٥٣.
- النبوات، ص ١٩٩.
- مجموع الفتاوى ج ٨، ص ١٢٨.
- مجموع الفتاوى ج ٢، ص ١١٩ - ١٢٩.
- مجموع الفتاوى ج ٨، ص ٣٨٧.

"... القراءة عند أهل الحق [يريد بهم الأشاعرة على حد زعمه] أصوات القراء، ونغماتهم، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في حال إيجاباً في بعض العبادات، وندباً في كثير من الأوقات، ويزجرون عنها إذا أجنبوا، ويثابون عليها، ويعاقبون على تركها، ...، ...، ...، ولا يتعلق الثواب والعقاب، إلا بما هو من اكتساب العباد، ويستحيل ارتباط التكليف، والترغيب والتعنيف، بصفة أزلية، خارجة عن الممكنات، وقبيل المقدورات.

والقراءة هي التي تستطاب من قارئ، وتستبشع من آخر، وهي الملحونة، والقويمة المستقيمة.

وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة.

ولا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يبحُّ لها حلقه، وتنتفخ على مستقر العادة منها أوداجه، ويقع على حسب الإيثار، والإختيار، محرفاً، وقويماً، وجهوريا، وخفياً، ورخيماً نفس كلام ا لله – تعالى –.

فهذا القول في القراءة..."[1].

وقال الجويني:

"... وكلام ا لله – تعالى – مقروء بألسنة القراء، محفوظ بحفظ الحفظة، مكتوب في المصاحف على الحقيقة.

والقراءة: أصوات القارئين ونغماتهم.

وهي من الأفعال التي يؤمر بها، وينهى عنها، ويثاب المكلف عليها، وقد يعاقب على تركها.

وكلام ا لله – تعالى – هو المعلوم المفهوم منها.

والحفظ: صفة الحافظ.

والمحفوظ: كلام ا لله – عز وجل –.

والكتابة: أحرف منظومة، وأشكال مرقومة، وهي حوادث.

والمفهوم منها: كلام ا لله – تعالى –.

---

(١) الإرشاد، ص ١٣٠ – ١٣١.

كما أن الله – تعالى – مكتوب، معلوم، مذكور، وهو غير ذكر الذاكرين، وعلم العالمين، وكتابة الكاتبين..."(١).

وقال الغزالي:

"... إن قراءة القارئ هي الحروف والأصوات.

فنقول: هاهنا ثلاثة ألفاظ:

قراءة، ومقروء، وقرآن.

– أما المقروء: فهو كلام الله – تعالى – أعني: صفته القديمة القائمة بذاته.

– أما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاريء الذي كان ابتداه بعد أن كان تاركاً له.

ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدأ بعد أن لم يكن، فإن كان الخصم لا يفهم هذا الحادث، فلنترك لفظ الحادث، والمخلوق.

ولكن نقول: القراءة فعل إبتدأه القارئ بعد أن لم يكن يفعله، وهو محسوس.

– وأما القرآن: فقد يطلق ويراد به المقروء، فإن أريد به ذلك فهو قديم، غير مخلوق، وهو الذي أراده السلف(٢) – رضوان الله عليهم – بقولهم: القرآن كلام الله – تعالى – غير مخلوق، أي: المقروء بالألسنة.

وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارئ، ففعل القارئ لا يسبق وجود القاريء، وما لا يسبق وجود الحادث، فهو حادث..."(٣).

هذا هو مذهب الأشاعرة في كلام الله – تعالى –.

---

(١) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (يريد بهم الأشاعرة)، ص ٩٢ – ٩٣.

(٢) هكذا زعم أن هذا هو مذهب السلف رحمهم الله – وليس الأمر كما قال؛ بل مذهب السلف أن القرآن هو كلام الله – تعالى – لفظه ومعناه، وأن الله تكلم بحرف وصوت، وأن الكلام صفة ذات وفعل، فكلامه صفة أزلية قائمة بذاته، وكلامه متعلق بمشيئته وإرادته. وسيأتي – إن شاء الله – مزيد تحرير وتقرير لمذهب السلف في المطلب الرابع، وبالله التوفيق.

(٣) الاقتصاد في الإعتقاد، ص ٨٠.

المطلب الثالث

جوانب التأثير في مسألة كلام الله تعالـى

المطلب الثالث

جوانب التأثير في مسألة كلام الله ـ تعالى ـ

لقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في مسألة كلام الله – تعالى – وظهر هذا الأثر في عدة جوانب، تتضح من خلال الإشارة إلى أقوال المعتزلة، ثم إيراد كلام الأشاعرة بعدها؛ وفيما يلي عرض ذلك:

أولاً: أنكر المعتزلة أن يكون كلام الله – تعالى – قائماً بذاته ومتعلقاً بالنوازل؛ لأنه يستحيل عندهم أن يقوم بذات الله – تعالى – حادث؛ حيث زعموا أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

قال عبد الجبار:

"... إن الكلام الذي أثبتموه [أي: الصفاتية] قائماً بذات الباري إما أن تثبتوه حالاً في الله – تعالى – فالله يستحيل أن يكون محلا؛ لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه..."[١].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة فقالوا: يستحيل أن يكون كلام الله – تعالى – حادثاً، وأنكروا أن يتعلق كلام الله – تعالى – بمشيئته وإرادته؛ لهذا لجأوا إلى القول بأن كلام الله – تعالى – معنى نفسي قديم ليس بحرف ولا صوت.

قال الجويني:

"... وإذا تقرر ذلك ترتب عليه استحالة كونه حادثاً؛ لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق[٢] في وصف الباري – تعالى – بكونه متكلماً بكلام قديم أزلي..."[٣].

وقال:

"... وإذا ثبت أن القائم بالنفس: كلام، وليس هو حروفاً منتظمة، ولا أصواتا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) لعل من نافلة القول أنه يريد بأهل الحق الأشاعرة، لأن الجويني من كبار متكلمي الأشاعرة.

(٣) الإرشاد، ص ١١٨.

مقطعة من مخارج الحروف؛ فليْستيقِنْ العاقل: أن الكلام القديم: ليس بحروف، ولا أصوات، ولا ألحان، ولا نغمات.

فإن الحروف تتوالى وتترتب، ويقع بعضها مسبوقاً ببعض - وكل مسبوق حادث..."[1].

وقد بين الحافظ أبو نصر السجزي[2] تأثر الأشاعرة بالمعتزلة، وأن الذي اضطرهم إلى إبتداع الكلام النفسي هو إلزامات المعتزلة؛ حيث قالوا إن الكلام المعقول هو حروف منظومة وأصوات مقطعة، وذلك لا يكون إلا بحركة وسكون، فهي حادثة، وا لله - سبحانه - لا تقوم به الحوادث؛ لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وبسبب هذه الإلزامات لجأ أوائل الأشاعرة إلى القول بأن كلام ا لله معنى نفسي أزلي ليس بحرف ولا صوت، ثم قلدهم عليه سائر الأشاعرة.

قال أبونصر السجزي: (٤٤٤هـ).

"... اعلموا - أرشدنا ا لله وإياكم - أنه لم يكن خلاف بين الخلق - على اختلاف نحلهم - من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب، والقلانسي، والأشعري، وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم معهم؛ بل أخس حالاً منهم في الباطن، من أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً، ذا تأليف، واتساق، وإن اختلفت به اللغات، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات، وقالوا:

---

(١) لمع الأدلة، ص ٩٢.

(٢) هو: الحافظ، أبونصر عبيد ا لله بن سعيد بن حاتم، بن أحمد السجستاني الوائلي البكري، أصله من سجستان، ونسبته إليها على غير قياس، نزل مصر، وسكن مكة وتوفي بها، وهو من حفاظ الحديث، وله كتب في السنة، منها: كتاب "الإبانة في الرد على الزائغين في مسألة القرآن". "رواية الأبناء عن الآباء". "الرد على من أنكر الحرف والصوت". توفي سنة أربع وأربعين وأربعمائة (٤٤٤هـ).

راجع ترجمته في:

- العبر، ج ٣، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
- العلو للعلي الغفار، ص ١٨٠ - ١٨١.
- الأنساب ٥٧٨.
- البداية والنهاية ج ١٢، ص ١١٧.

الكلام حروف متسقة، وأصوات مقطعة، ....، ....،...، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتا، فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يَخْبُرُونَ أصول السنة ولا ماكان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك؛ زعماً منهم أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً، وألزمتهم المعتزلة بالإتفاق، على أن الإتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لايوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولابد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وما كان بهذه المثابة، لا يجوز أن يكون من صفات ذات ا لله – تعالى –؛ لأن ذات الحق لا توصف بالإجتماع والإفتراق، والكل والبعض، والحركة والسكون، وحكم الصفة حكم الذات.

قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى ا لله – تعالى – خَلْقٌ له، أحدثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: "خلق ا لله، وعبد ا لله، وفعل ا لله". ....، ....، ...

فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام، لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل.

فالتزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر، وقالوا: للمعتزلة الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام؛ وإنما سمي ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية، أو عبارة عنه.

وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم ....، ....،....

ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام ا لله تجسيم، وإثبات اللغة، فيه تشبيه، وتعلقوا بشبه..."[١].

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، لأبي نصر عبيدا لله السجزي، ص ٨٠ – ٨٢.

وقد ألف السجزي كتاب الإبانة، وهو: في حكم المفقود – إلا أن يشاء ا لله – كما وضح الأستاذ محمد باكريم باعبدا لله محقق كتاب "الرد على من أنكر الحرف والصوت" ص ٣٨-٣٩.

=

ثانياً: زعم المعتزلة أن كلام الله – تعالى – محدث مخلوق، يخلقه الله – سبحانه – في جسم من الأجسام.

وبناء على ذلك؛ زعموا: أن القرآن فعل من أفعال الله – تعالى – حادث مخلوق، فالحروف، والأصوات مخلوقة.

قال عبد الجبار:

"... وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله – تعالى – ووحيه، وهو مخلوق، محدث..."[1].

وقال:

"... ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق، محدث، مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله – عز وجل – وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به، وقائل، وآمر، وناه، من حيث فعله وكلهم يقول: إنه – عز وجل – متكلم به... "[2].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة – إلى حدٍّ مَّا – فقالوا: بأن الحروف والأصوات مخلوقة.

وقد صرح متكلموا الأشاعرة بأن القرآن مخلوق، وهم يريدون بذلك ألفاظ القرآن، وأكدوا على أنهم يساعدون المعتزلة في ذلك ويتفقون معهم.

قال العضد الإيجي: ٧٠٨ – ٧٥٦هـ).

= وقد نقل ابن تيمية من كتاب الإبانة في الرد على الزائغين في القرآن نصوصاً في: "درء تعارض العقل والنقل ج ٢، ص ٨٣ – ٩٤. ج ٦، ص ٢٥٠، ج ٧، ص ٢٣٦. بيان تلبيس الجهمية، ج ٢، ص ٣٨، ٤١٦ – ٤١٧.
الفتاوى ج ١٢، ص ٤٢٨ – ٤٢٩، ص ٣٩٧.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.
ثم راجع: أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.
المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.
ثم راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٥.
المغني ج ٧، ص ٩٤؛ ج ٧، ص ٢٢٤؛ ج ٧، ص ٢١٥. ج٧، ص ٢٠٨، ج ٧، ص ٢١٤.

"... وقالت المعتزلة: كلامه أصوات وحروف يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، وهو حادث وهذا لا ننكره.

لكنا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات..."[1].

وقال السعد التفتازاني: (٧١٢ - ٧٩٣هـ).

"... والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية، والمشهورة قياسان:

- ينتج أحدهما: قدم كلام الله - تعالى - وهو: أنه من صفات الله - تعالى -، وهي: قديمة.

- والآخر: حدوثه، وهو: أنه من جنس الأصوات، وهي حادثة ....،....،... .

فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله - تعالى - ....، ....، ....، ومنعت الأشاعرة كونه من جنس الأصوات، والحروف، ....،....، ... ،.... فبقي النزاع بيننا، وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس، ونفيه، وأن القرآن هو المتلو، هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث كلام الحس..."[2].

وقال الجرجاني: (٧٤٠ - ٨١٦هـ)

"... وقالت المعتزلة: كلامه - تعالى - أصوات، وحروف، ....، ....،....؛ لكنها ليست قائمة بذاته - تعالى - بل يخلقها الله في غيره، ....،.......، وهو حادث.

وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن؛ بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه، وعدم قيامه بذاته - تعالى -.

لكنا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو: المعنى القائم بالنفس..."[3].

---

(١) المواقف - النسخة المجردة - ص ٢٩٣ - ٢٩٤.
ثم راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٧؛ نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٨٩. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٥٧؛ معالم أصول الدين، ص ٦٤.

(٢) شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٥ - ١٤٦؛ ثم يراجع: المحصل، ص ٢٥٠.

(٣) شرح المواقف، ص ١٤٦ - ١٥٠.

وقال:

"... فاعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلام ا لله – تعالى – وهو: خلق الأصوات، والحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته – تعالى – فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا، وبينهم في ذلك، ....، ....، ...

وما نقوله نحن، ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات، فهم ينكرون ثبوته ....، ....، ...، فصار محل النزاع بيننا، وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته..."[١].

وقال الدواني: (٨٢٨ – ٩١٨هـ)

"... ولا نزاع بين الشيخ[٢] والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي؛ وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه ..."[٣].

وقال القرافي: (٦٨٤هـ)

"... ولفظ القرآن كله مخلوق في جبريل عليه السلام – عندنا – ..."[٤].

ثالثاً: مذهب المعتزلة أن القرآن حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وأنه حادث مخلوق؛ قد تأثر بهم الأشاعرة – مع اختلاف طفيف – فقالوا: – بدون مواربه – بأن القرآن حادث مخلوق لفظه.

قال البيجوري: (١١٩٨هـ – ١٢٧٧هـ).

"... ومذهب أهل السنة[٥] أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق.

– وأما القرآن: بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق.

لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه – تعالى – مخلوق..."[٦].

---

(١) شرح المواقف، ص ١٥٢.

(٢) يريد به أبا الحسن الأشعري.

(٣) شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٨.

(٤) نفائس الأصول، ج ٣، ق ١، ص ٢٧٧. مخطوط.

(٥) لعل من نافلة القول أن أوضح أن: البيجوري أشعري؛ فبدهي أن يطلق لقب أهل السنة على الأشاعرة.

(٦) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٤.

وهكذا يرى بعض الأشاعرة أنه يجوز – في مقام التعليم – أن يقال: إن القرآن مخلوق.

قال البيجوري:

"... والحاصل أن كل ظاهر من الكتاب والسنة دل على حدوث القرآن، فهو محمول على اللفظ المقروء، لا على الكلام النفسي؛ لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق، إلا في مقام التعليم..."[١].

وقال:

"... فإن من أضيف له كلام لفظي، دل عرفاً أن له كلاما نفسيا.

وقد أضيف له – تعالى – كلام لفظي كالقرآن، فإنه كلام الله قطعاً، بمعنى: أنه خلقه في اللوح المحفوظ؛ فدل التزاماً على أن له – تعالى – كلاماً نفسياً..."[٢].

وقال محمد عبده: (١٢٢٦هـ – ١٣٢٣هـ)

"... والحق أن لا سبيل إلى القول بقدم الألفاظ. ...، ...، ...، وأن ليس معنى القرآن، أو الكلام، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن، المكتوبة في المصاحف، المتفق على حدوثها.

وما ورد في النصوص من أنه غير مخلوق فمؤولة بغير مختلق كما قيل. ..."[٣].

وقد زعم المعتزلة أن كلام الله – تعالى – مخلوق، يخلقه الله – سبحانه – في جسم من الأجسام، كالهواء، أو الشجرة، أو الملك، أو النبيّ، أو الحصاة، أو ما شابه ذلك.

قال عبد الجبار:

"... الذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله – عز وجل – من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو: حروف منظومة، وأصوات مقطعة.

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٧٢، ٧٣.

(٣) محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين – شرح العقائد العضدية – ص ٦٠٠ – ٦٠١.
ثم راجع: نفس المصدر السابق، ص ٥٩٨.

وهو عرض يخلقه الله - سبحانه - في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء..."[1].

وقد تأثر بعض الأشاعرة بهذا القول، فزعم أن الكلام اللفظي مخلوق، يخلقه الله في الرسول، أو الشجرة، أو نحو ذلك.

قال محمد عبده:

"... أقول هذا تحريرٌ لمحل النزاع؛ وحاصله أن ليس النزاع في الكلام اللفظي، فإنه حادث باتفاق.

وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي. .....، ....، ....، ....،

ثم إن الذي يبدو من كلام الخصوم، إنما هو إحالة الكلام اللفظي، وأنه هو المخلوق لله في المتكلم، الرسول أو الشجرة، أو ما يشبه ذلك..."[2].

رابعاً: ذهب بعض المعتزلة إلى جواز أمر المعدوم، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3] خطاب لنا مع عدم الوجود في تلك الحال.

قال عبد الجبار:

"... إن كون الكلام أمراً لا يفتقر إلى وجود المأمور، كما لا يفتقر إلى وجود المأمور به؛ ولذلك يصح أمر المعدوم؛ ولذلك كان قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أمراً لنا مع عدمنا في تلك الحال. ..."[4].

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧، ص ٣.
ثم راجع: نفس المصدر السابق، ج ٧، ص ١٨١؛ ١٧٩؛ ص ١٢؛ ص٢٦.
- شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٢؛ ص ٥٥٩؛ ص ٥٦٣.
- المحيط بالتكليف، ص ٣١٥؛ ص ٣١٦؛ ص ٣٢٥؛ ص ٣١١.
- الكشاف، ج ٢، ص ٤٢٨ - ٤٢٩.
- أصول العدل والتوحيد، ص ١٣٧.
- مختصر أصول الدين، ص ٢٢٣.

(٢) محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين - حاشية محمد عبده على شرح العقائد العضدية، ص ٥٨٨.

(٣) سورة النور، الآية ٥٦.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٧، ص ١٠٣؛

=

وقد تأثر بهم بعض الأشاعرة فقالوا: إن المعدوم مأمور بـالأمر الأزلي علـى تقديـر الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا.

قال الجويني:

"... والصحيح ما ارتضاه شيخنا[1] – رضي ا لله عنه – مـن أن الكـلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً، نهيا، خبراً، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقديـر الوجود، والأمر القديم في نفسه علـى صفـة الإقتضـاء، ممـن سـيكون إذا كـانوا؛ والـذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له. ....، ....، ....، فإنا نجـوّز كـون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه مـأموراً، ونمنـع تقديـر معدومـه علم الباري – تعالى – أنه لا يوجد مأموراً، ويستحيل وجوده مأموراً، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف..."[2].

وبسبب هذه المقالـة اشـتد إنكـار بعـض الأشـاعرة علـى أبـي الحسـن الأشـعري، وموافقيه، حتى إنتهى الأمر برجوع بعض الأشاعرة عن هذا المذهب.

= ثم راجع : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣٤٩ – ٤٠٠.
المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، ص ٣٦٧ – ٣٧٠.

(١) أي: أبوالحسن الأشعري.

(٢) الإرشاد، ص ١٢٠ – ١٢١.
ثم راجع:
– التلخيص، ج ١، ق ١، ص ٤٣٨ – مخطوط –.
– البرهان في أصول الفقه، ج١، ص ٢٧٤.
– حاشية السعد التفتازاني على مختصر المنتهى ج ٢، ص ١٥.
– البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٧٥، ٨٧٧، ٨٧٨.
– غاية المرام، ص ١٠٥ – ١٠٧.
– المواقف، ص ٥٣ – ٥٤.
– اللمع، للشيرازي، ج ١، ص ٨٥.

قال إلكيا الهراسي[١] – فيما نقله عنه الزركشي[٢] –:

"... تعلق الأمر على تقدير الوجود منعه الأكثرون؛ وجوزه الأشعرية؛ بل أوجبوه. ...، ...، ...

وقد عظم النكير في هذه المسألة على الأشعري حتى انتهى الأمر إلى انكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب منهم: أبوالعباس القلانسي[٣]، وجماعة من القدماء؛ فقالوا: كلام ا لله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً، أو نهياً، ووعداً، أو وعيداً.

وإنما تثبت هذه الصفات عند وجود المخاطبين فيما لا يزال، وجعلوا ذلك من صفات الأفعال: كالخالق، والرازق..."[٤].

---

(١) هو: أبوالحسن علي بن محمد بن علي إلكيا الهراسي، لقبه عماد الدين، برع في الفقه، وعلم الخلاف، والأصول، وعلم الكلام المذموم، وكان يحفظ متون أحاديث الأحكام، ولد في خامس ذي القعدة، سنة خمسين وأربعمائة للهجرة.

وهو من أجل تلاميذ عبد الملك الجويني بعد الغزالي، تولى التدريس بالنظامية إلى حين وفاته؛ له مصنفات منها:

كتاب شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين، وكتاب في أصول الفقه، توفي سنة (٥٠٤هـ).

راجع ترجمته في:

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٧، ص ٢٣١ – ٢٣٤.

البداية والنهاية ج ١٢، ص ١٧٢.

تبيين كذب المفتري، ص ٢٨٨.

وفيات الأعيان ج ٢، ص ٤٤٨.

(٢) هو: أبوعبد ا لله محمد بن بهادر بن عبد ا لله الزركشي، الشافعي، الفقيه، الأصولي، المحدث؛ له مصنفات منها:

شرح جمع الجوامع، والبحر المحيط في أصول الفقه، وتخريج أحاديث الرافعي، وتكملة شرح المنهاج للأسنوي، وخادم الشرح والروضة؛ توفي في رجب سنة (٧٩٤هـ).

راجع ترجمته في:

– الدرر الكامنة ج ٣، ص ٣٩٧.

– شذرات الذهب ج ٦، ص ٣٣٥.

– إنباء الغمر، ج ٣، ص ١٣٨.

– طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ج ٣ – ٤، ص ٣١٩.

(٣) سبقت ترجمته، ص٤١ من هذا البحث.

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه ج ٢، ص ٨٧٧ – ٨٧٨.

بسم ا لله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي): منيف بن عايش بن مرزم النفيعي العتيبي كلية: الدعوة وأصول الدين قسم: العقيدة

الأطروحة مقدمة لنيل درجة: الدكتوراه في تخصص: العقيدة.

عنوان الأطروحة: "أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد".

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد..

فبناء على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه - والتي تمت مناقشتها بتاريخ ١٤٢١/٧/٢٨هـ - بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة، وحيث قد تم عمل اللازم، فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه...

وا لله الموفق...

أعضاء اللجنة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم:أ.د/ أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي	الاسم:أ.د/ أحمدبن عبد الرحيم السايح	الاسم:أ.د/ أحمد بن عطية الغامدي
التوقيع:	التوقيع:	التوقيع: ....

يعتمد،

رئيس قسم العقيدة

الاسم: د/ عبد ا لله بن محمد القرني

التوقيع:

• *يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة.*

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة

عرض ونقد

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

منيف عايش مرزم العتيبي

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

أحمد سعد حمدان الغامدي

الجزء الثالث

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م


بسم الله الرحمن الرحيم
ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير

المطلب الرابع
نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام الله تعالى

المطلب الرابع
نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام الله ـ تعالى ـ

- أولاً: نقد مذهب المعتزلة في كلام ا لله – تعالى –.
- ثانياً: نقد مذهب الأشاعرة في كلام ا لله –تعالى –.
- ثالثاً: توضيح مذهب السلف: أهل السنة والجماعة في كلام ا لله – تعالى –.

وفيما يلي سأعرض إن شاء ا لله – تعالى – هذه المسائل الثلاث؛ وبا لله التوفيق.

أولاً: نقد مذهب المعتزلة في كلام الله – تعالى –:

لقد التزم المعتزلة – بسبب طريقتهم المبتدعة في الاستدلال على حدوث العالم[1] – حدوث كل موصوف بصفة؛ حيث زعموا أن الصفات هي الأعراض؛ والأعراض لا تقوم إلا بجسم، وقد قام الدليل على حدوث الجسم.

وبسبب ذلك التزموا: نفي الصفات مطلقاً، فأنكروا أن يكون ا لله متكلماً بكلام يقوم بذاته. ثم لجأوا إلى القول بأن كلام ا لله – تعالى – فعل يخلقه في غيره، ثم زعموا: أن القرآن مخلوق.

وقد تصدى أهل السنة والحديث لنقد بدعة المعتزلة في الصفات عامة، وصفة الكلام خاصة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه ا لله –:

"... وأما أصل ضلالهم في الصفات، فظنهم أن الموصوف الذي تقوم به الصفات، لا يكون إلا محدثا.

وقولهم: من أبطل الباطل؛ فإنهم يسلمون أن ا لله حي، عليم، قدير، ... ومن

---

(١) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٠١ – ٣٠٢.
نفس المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠٦.
مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٦، ص ٥١٩ – ٥٢٠.
الغنية عن الكلام، للخطابي، ص ٩١ – ١٠١.
ذم الكلام، للهروي، ص ٣٣ – ٨٢.

المعلوم أن حيا بلا حياة، وعليما بلا علم، وقديراً بلا قدرة، مثل متحرك بلا حركة، وأبيض بلا بياض، ...، ...، ...، ونحو ذلك من الأسماء المشتقة التي يدعي فيها نفي المعنى المشتق منه، وهذا مكابرة للعقل والشرع، واللغة.

الثاني: أنه – أيضاً – من المعلوم أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل، لا غيره.

فإذا خلق – سبحانه – كلاماً في محل، وجب أن يكون ذلك المحل هو المتكلم به، فتكون الشجرة هي القائلة لموسى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾(١)

ويكون كلّ ما أنطقه الله – تعالى – من المخلوقات كلاماً، فكلامه، كلاماً لله تعالى ..."(٢).

وقد نقد أهل السنة والجماعة المعتزلة عندما زعموا أن الكلام صفة فعل فقط. والمعتزلة يطلقون القول بأن الله – سبحانه – يتكلم بمشيئته وإرادته؛ ولكن مرادهم بذلك أنه يخلق كلاماً منفصلاً عنه في جسم من الأجسام.

وشبهة المعتزلة في جعلهم الكلام صفة فعل اعتقادهم أن الكلام لا يكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم، فلو تكلم الرب سبحانه بكلام، لقامت به صفة قديمة وهي الكلام. وهذا – عندهم – ممتنع؛ لأنهم استدلوا على حدوث العالم، وأن له محدثا، بحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بما قام بها من الأعراض، التي هي الصفات والأفعال. فلو قام بالرب – سبحانه – صفة الكلام للزم – على زعمهم – أن يكون محدثاً فينسدُّ حينئذ باب الاستدلال على حدوث العالم – على حد قولهم(٣)–.

قال عبد الجبار:

"... ولا يصح أن ننزه الله – سبحانه – عن كثير من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالاً؛ وذلك يقتضي أن نبين أن الكلام فعله، وليس هو من صفات ذاته..."(٤).

---

(١) سورة طه، الآية ١٤.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٥٨.

(٣) راجع: المغني، ج ١٢، ص ٣٤٠، ٥٠٦.

(٤) نفس المصدر السابق، ج٦، ص ٤؛ ثم يراجع: منهاج السنة، ج ٢، ص ٨٠.

والحق هو قول أهل السنة والجماعة، وهو أن الكلام صفة ذات، وفعل، والكلام صفة قديمة النوع حادثة الأفراد، متعلقة بمشيئته وإرادته.

وأن الله – سبحانه – لم يزل يتكلم بما شاء، وإذا شاء، وهو وصف الكمال الذي يليق به.

ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يعلم، ويقدر أكمل ممن لا يعلم، ولا يقدر، ومن يتكلم بمشيئته، وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً لذاته.

فالكلام صفة ذات؛ لأنه سبحانه لم يزل، ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الجلال، ومنها صفة الكلام. وهي صفة فعل لأنه – سبحانه – يتكلم متى شاء. وهذا هو: مذهب السلف القائلين: بأن الكلام صفة ذات، وصفة فعل معاً[1].

وقد رد أهل السنة والجماعة على المعتزلة فقالوا: إن الله – تعالى – لم يزل متكلماً إذا شاء بكلام يقوم بذاته، وهو متكلم بصوت يسمع. وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة[2].

وقد رد أهل السنة والجماعة على المعتزلة القائلين إن كلام الله فعل يخلقه في جسم من الأجسام، بائن عنه.

قال أهل السنة والجماعة إذا كان الله – تعالى – قد خلق كلامه منفصلاً عنه، لم يكن ذلك الكلام كلامه؛ بل هو كلام المحل الذي وجد فيه؛ فإن الكلام والقدرة والعلم وسائر الصفات إنما يتصف بها من قامت به، لا من خلقها، وفعلها في غيره ولهذا إذا خلق الله – تعالى – حركة، وعلماً، وقدرة في جسم، كان ذلك الجسم هو المتحرك، العالم، القادر بتلك الصفات؛ ولم تكن تلك الصفات، صفات الله – سبحانه – بل مخلوقات له. ولو كان الله – سبحانه – متصفاً بمخلوقاته المنفصلة عنه، لكان إذا أنطق

---

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٦، ص ٢١٩.
منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٩ – ٨٢؛
نفس المصدر السابق، ج ١، ص ٧٩ – ٨٢؛
مجموع الفتاوى، ج ٨، ص ٤١٧ – ٤١٨.

(٢) راجع: منهاج السنة، ج١، ص ٢٢١.

الجامدات، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَاجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾[1].

وكما قال تعالى:

﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾[2].

وقال تعالى:

﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[3].

وكما قال تعالى:

﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[4].

فإذا كان كلام الله – تعالى – لا يكون إلا ما خلقه في غيره، وجب أن يكون هذا – كله – كلام الله، فإنه خلقه في غيره.

وإذا تكلمت الأيدي فينبغي أن يكون ذاك كلام الله تعالى كما زعمت المعتزلة أنه خلق كلاماً في الشجرة، كلم الله به نبي الله موسى عليه السلام[5].

وعندما زعمت المعتزلة أن قول الصفاتية: "بأن كلام الله – تعالى – صفة قديمة قائمة بذات الله"، يضاهيء قول النصارى بألوهية المسيح – تصدى لهم أهل السنة والجماعة وردوا هذه الشبهة مبينين أنه ليس هناك أدنى صلة بين قول الصفاتية وبين تثليث النصارى، وزعمهم بأزلية عيسى عليه السلام.

قال الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله –:

---

(١) سورة سبأ، الآية ١٠.
(٢) سورة النور، الآية ٢٤.
(٣) سورة فصلت، الآية ١٩ – ٢١.
(٤) سورة يس، الآية ٦٥.
(٥) راجع: منهاج السنة، ج ١، ص ٢٢٢.

"... ثم إن الجهمي ادعى أمراً، فقال: إنا وجدنا آية في كتاب ا لله تدل على أن القرآن مخلوق.

– فقلنا: أي آية؟

– فقال: قول ا لله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾[1] وعيسى مخلوق.

– فقلنا: إن ا لله منعك الفهم في القرآن، عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن؛ لأنه يسميه مولوداً، وطفلاً، وصبيا، وغلاما، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه اسم الخطاب، والوعد، والوعيد، ثم هو من ذرية نوح، ومن ذرية إبراهيم، ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى.

هل سمعتم ا لله يقول في القرآن: ما قال في عيسى؟.

ولكن المعنى في قوله – جل ثناؤه–: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾[2].

فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له كن، فكان عيسى، "بكن"، وليس عيسى هو "كن"؛ ولكن "بكن"، كان؛ فالكن من ا لله قول. وليس "الكن" مخلوقاً.

وكذب النصارى والجهمية على ا لله في أمر عيسى؛ وذلك أن الجهمية قالوا: عيسى روح ا لله، وكلمته؛ إلا أن الكلمة مخلوقة.

– وقالت النصارى: عيسى روح ا لله من ذات ا لله، وكلمة ا لله من ذات ا لله، كما يقال: إن هذه الخرقة من الثوب.

– وقلنا نحن: إن عيسى بالكلمة كان، وليس عيسى هو الكلمة.

وأما قول ا لله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾[3]، يقول: من أمره كان الروح فيه، كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾[4] يقول من أمره.

---

(١) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٢) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٣) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٤) سورة الجاثية، الآية ١٣.

وتفسير روح ا لله إنما معناه أنها روح بكلمة ا لله خلقها ا لله، كما يقال: عبد ا لله، وسماء ا لله، وأرض ا لله ..."(١).

وقد رد أهل السنة والجماعة على المعتزلة القائلين بأن كلام ا لله – تعالى – فعل من أفعاله يخلقه في جسم من الأجسام، منفصل عنه، غير قائم بذات ا لله؛ لأننا استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام، وإنما استدللنا على حدوثها، بقيام الحوادث بها، وأن مالا ينفك عن الحوادث، فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها؛ فلو قلنا: إنه يقوم به الكلام، لزم قيام الحوادث به؛ لأن هذه الأعراض حادثة. ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

– فقال أهل السنة والجماعة أحدثتم مقالة مبتدعة وهي القول بخلق القرآن، تزعمون أنكم تنصرون بها الإسلام، فلا الإسلام بها نصرتم، ولا لعدوه كسرتم؛ بل سلطتم عليكم أهل الشرع والعقل، فنصوص الكتاب والسنة تدل على خلاف ما ذهبتم إليه من البدعة والضلالة(٢).

ثم بين أهل السنة أن ا لله – تعالى – متصف بصفة الكلام.

وأن كلامه قائم بذاته، ويتعلق بمشيئته وإرادته وأن ا لله يتكلم بحرف، وصوت، وأن كلامه – تعالى – ينزل حسب مصالح العباد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه ا لله – :

"... وبالجملة فكون الرب لم يزل متكلماً إذا شاء – كما هو قول أهل الحديث – مبني على مقدمتين:

– على أنه يقوم به الأمور الإختيارية.

– وأن كلامه لا نهاية له.

قال ا لله تعالى:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، ص ٤٢ – ٤٣.

(٢) راجع: منهاج السنة، ج ١، ص ٨٠ – ٨١.

وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[1].

وقال:

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2].

وقد قال غير واحد من العلماء إن مثل هذا من كلام ا لله يراد به: الدلالة على أن كلام ا لله لا ينقضي، ولا ينفد؛ بل لا نهاية له ....، ....، ... .

والكلام صفة كمال، والمتكلم بمشيئته، وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته؛ بل لا يعقل متكلم إلا كذلك، ولا يكون الكلام صفة كمال إلا إذا قام بالمتكلم، وأما الأمور المنفصلة عن الذات فلا يتصف بها البته..."[3].

والحق أن قول المعتزلة بخلق القرآن بدعة شنيعة، وقولهم: إن كلام ا لله – تعالى – مخلوق، خلقه ا لله في غيره، وهو منفصل عنه، غير قائم بذاته – قول باطل مخالف للنقل الصحيح والعقل الصريح.

قال ابن تيمية:

"... إن سلف الأمة وأئمتها كانوا على الإيمان الذي بعث ا لله به نبيه ﷺ يصفون ا لله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف، ولا تمثيل.

ويقولون: إن القرآن كلام ا لله – تعالى – ويصفون ا لله بما وصف به نفسه من التكليم، والمناجاة، والمناداة، وما جاءت به السنن، والآثار، موافقة لكتاب ا لله تعالى.

فلم يكن في الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وسائر أئمة المسلمين من قال: إن كلام ا لله مخلوق خلقه في غيره، ولم يقم به كلام، كما قالته: الجهمية من المعتزلة وغيرهم؛ بل لما أظهروا هذه البدعة اشتد نكير السلف والأئمة لها، وعرفوا أن حقيقتها أن ا لله لا يتكلم، ولا يأمر، ولا ينهى!!.

---

(١) سورة الكهف، الآية ١٠٩.

(٢) سورة لقمان، الآية ٢٧.

(٣) منهاج السنة النبوية، ج ٢، ص ٧٩ – ٨٠.

فلو خلق كلاماً في الشجرة: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾[١]، لكان ذلك كلاماً للشجرة، وكانت هي القائلة: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[٢]، ....، ....، ....، ....

وقد علم أن الله إذا خلق في بعض الأعيان علماً، أو قدرة، أو حركة، أو إرادة، كان ذلك المحل هو العالم، القادر، المتحرك، المريد.

فلو لم يكن كلامه إلا ما يخلقه في غيره، لكان الغير هو المتكلم به..."[٣].

ولهذا غلّظ[٤] أئمة السنة، وأهل الحديث، بدعة القول بخلق القرآن، واشتد إنكارهم[٥] عليهم، وقالوا: عبارات مطلقة في تكفير[٦] القائلين بخلق القرآن.

حكم من قال بخلق القرآن هل يكفر؟ أم لا؟.

الحق أن أئمة السنة، وأهل الحديث قد بينوا أن القول بخلق القرآن كفر، وأصل مقالة الجهمية القائلين بنفي الصفات، وخلق القرآن كفر، ثم كفروا المعتزلة، والجهمية، وعادوهم في الله، وأبغضوهم، وتواصوا على هجرهم، ورفضوا الخوض معهم في بدعتهم، أو مجادلتهم، واتفقوا على مقتهم، وكبتهم، وإذلالهم، وإبعادهم، وعدم صحبتهم، أو سماع كلامهم، أو مبادرتهم بالقول في شيء من بدعهم، وأجمعوا على أنه لا ينبغي توقير أهل البدع، أو احترامهم؛ بل اعتبروا هجرهم، ومجانبتهم قربة لله تعالى[٧].

وعلى الرغم من ذلك؛ فإن تكفير القائلين بخلق القرآن فيه تفصيل – وكذلك سائر أصناف أهل البدع والأهواء –.

---

(١) سورة طه، الآية ١٤.

(٢) سورة طه، الآية ١٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٥١٨ – ٥١٩.
ثم راجع: نفس المصدر السابق ج ٦، ص ٣١٥ – ٣١٦.
جامع الرسائل – المجموعة الأولى –، ص ١٥٦.

(٤) ذكر ابن تيمية أسباب كون هذه البدعة مغلظة بمجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٥٢ – ٣٥٥؛ ثم ج ١٢، ص ٥١٠ – ٥٢٢.

(٥) راجع نفس المصدر السابق، ج ١٢، ص ٤٦٤ – ٥٥٣.

(٦) راجع: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، تحقيق أ.د. أحمد سعد حمدان، ج ٢، ص ٣١٣.

(٧) راجع: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص ١٠٠ – ١١٢.

والمأثور عن السلف والأئمة إطلاق أقوال بتكفير المعتزلة القائلين بنفي الصفات، وخلق القرآن، وإنكار العلو، والرؤية ... وأمثال هذه المقالات[١].

وفصل الخطاب في هذا الباب، بذكر أصلين:

- **الأول**: يجب أن يعلم أن الكافر - في نفس الأمر - من أهل الصلاة لا يكون إلا منافقاً.

وإذا كان كذلك فأهل البدع فيهم المنافق الزنديق، فهذا كافر[٢]، ويكثر مثل هذا في الجهمية المحضة، فإن أصل التجهم زندقة ونفاق.

- ومن المعتزلة من يكون فيه إيمان باطناً وظاهراً؛ لكن فيه جهل وظلم حتى أخطأ ما أخطأ من السنة:

- فهذا ليس بكافر، ولا منافق.

- ثم قد يكون منه عدوان وظلم، يكون به فاسقاً، أو عاصياً.

- وقد يكون مخطئاً، متأولاً، مغفوراً له خطؤه.

- وقد يكون - مع ذلك - معه من الإيمان، والتقوى، ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه.

الثاني: أن المقالة تكون كفراً، مثل نفي الصفات، وخلق القرآن، وإنكار العلو، ونفي الرؤية...؛ لكن لا يجوز تكفير الشخص المعين؛ لأن تكفير شخص بعينه يحتاج إلى تحقق شروط، وانتفاء موانع[٣].

قال ابن تيمية:

"... وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين - وإن أخطأ، وغلط - حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة.

---

(١) لقد أطال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - النفس في تحرير وتقرير القول في حكم تكفير المبتدعة في القرآن، وغيره.
يراجع: مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٤٦٤ - ٥٥٣؛ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٢ - ٣٥٥؛ المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١٨٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٥٣.

(٣) راجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٥٢ - ٣٥٥.

ومن ثبت إسلامه بيقين، لم يزل ذلك عنه بالشك؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة..."[1].

وقد ذكر ابن تيمة أن أئمة السنة، وأهل الحديث أثر عنهم أقوال في تغليظ بدعة المعتزلة؛ فقالوا: إن مقالاتهم شر من مقالات اليهود والنصارى، وإننا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع حكاية مقالاتهم[2]!!.

وبعض السلف قال إنهم ليسوا من الثنتين والسبعين فرقة !!

ثم ذكروا عبارات مطلقة في تكفيرهم؛ ولهذا كفروا من يقول إن القرآن مخلوق، وأن الله – تعالى – لا داخل العالم ولا خارجه...!.

وعلى الرغم من ذلك كله؛ فإنه لا يستلزم تكفير المعين.

قال ابن تيمية:

"... كلما رأوهم قالوا: من قال كذا فهو كافر، اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل من قاله، ولم يتدبروا أن التكفير له شروط، وموانع؛ قد تنتفي في حق المعين وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين؛ إلا إذا وجدت الشروط، وانتفت الموانع.

يبين هذا أن الإمام أحمد، وعامة الأئمة: الذين أطلقوا هذه العمومات – لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه.

فإن الإمام أحمد – مثلاً – قد باشر الجهمية الذين دعوه إلى خلق القرآن، ونفي الصفات، وامتحنوه وسائر علماء وقته، وفتنوا المؤمنين والمؤمنات – الذين لم يوافقوهم على التجهم – بالضرب – والحبس، والقتل، والعزل عن الولايات، وقطع الأرزاق، ....، ....، ....

ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم، فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها،...، ...

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٤٦٦.
ثم راجع، ص ٤٦٥ – ٤٦٦.
ص ٤٦٨ – ٤٦٩.
ص ٤٨٤ – ٤٨٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٤٨٥. ثم راجع: السنة، لعبد الله بن أحمد، ج ١، ص١٧٤.

ثـم إن الإمـام أحمـد دعـا للخليفـة، وغـيره. ممـن ضربـه وحبسـه، واسـتغفر لهـم، وحلّلهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر.

ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يجـز الإسـتغفار لهـم؛ فـإن الاسـتغفار للكفـار لا يجوز بالكتاب والسنة، والإجماع.

وهذه الأقوال والأعمال منه – ومن غيره من الأئمة – صريحة في أنهم لم يكفّروا المعينـين مـن الجهميـة، الذيـن كـانوا يقولـون: القـرآن مخلـوق، وأن ا لله لا يـرى في الآخرة..."[1]. وا لله أعلم.

ثانياً: نقد مذهب الأشاعرة في كلام الله – تعالى –

نقد مذهب الأشاعرة في كلام ا لله – تعالى – ينصب على خمس نقاط؛ وهي:

أ – قولهم بالكلام النفسي.

ب – قولهم بنفي الحرف والصوت في كلام ا لله – تعالى –.

ج – قولهم: إن الحروف والألفاظ حكاية عن المعنى القديم – عند ابن كلاب – وعبارة عنه عند أبي الحسن الأشعري.

د – قولهم: بأن الكلام النفسي لا يتعلق بالمشيئة.

هـ – قولهم: بـأن كـلام ا لله – تعـالى – معنـى واحـد، هـو أمـر، ونهـي، وخـبر، واستفهام، ووعد، ووعيد، ونداء.

وفيما يلي – إن شاء ا لله – عرض لنقد الأشاعرة في كل نقطة من هـذه النقـاط. ومن ا لله نستمد العون والتوفيق.

أ – نقد قولهم بالكلام النفسي:

لقد أسس الأشاعرة مذهبهم في كلام ا لله – تعالى – على أساس أن القرآن معنى نفسي، أزلي، قائم بالنفس، لا يتعلق بالإرادة والمشيئة، وأنه لازم لذات الرب – تعـالى – كلزوم الحياة، والعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى ج١٢، ص ٤٨٧ – ٤٨٩.
ثم راجع: ص ٤٩٧ – ٤٩٨؛ ص ٥٠٠ – ٥٠١.

وأول[١] من قال بالكلام النفسي عبد الله بن سعيد بن كلاب (ت + ٢٤٠هـ)، ثم تلقفه أبوالحسن الأشعري عنه، ثم صار المذهب الرسمي للأشاعرة فيما بعد.

وقد بُني الكلام النفسي على أساس أن الكلام لابد أن يقوم بذات المتكلم، والحروف والأصوات حادثة مخلوقة؛ فلا يمكن أن تقوم بذات الرب – تعالى –؛ لأن الله سبحانه – عندهم – لا تقوم به الحوادث؛ لأنهم زعموا أن ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث.

وهذا القول مبني على مسألة إنكار قيام الأفعال والأمور الإختيارية بالرب – تعالى – ويسمونها مسألة "حلول الحوادث" بذات الله – تعالى –.

وحقيقتها: إنكار أفعاله – تعالى – وإرادته، ومشيئته.

ثم زعم الأشاعرة أن كلام الله – تعالى – هو معنى واحد قائم بذات الرب – جل وعلا – وهو صفة قديمة، أزلية ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم إلى حروف وأصوات، وسور وآيات، وليس له أبعاض، ولا له أجزاء، والمعنى النفسي الأزلي هو: عين الأمر، وعين النهي، وعين الخبر، وعين الإستفهام، الكل من ذلك المعنى الأزلي النفسي الواحد.

وكونه توراة، وإنجيلا، وقرآناً تقسيم للعبارات عنه، لا، لذاته.

والألفاظ حكاية، ودلالة عن المعنى النفسي الأزلي، ويمكن أن يعبر عن ذلك المعنى النفسي الأزلي: بالعبارة، أو الإشارة والكتابة.

وإن عبر عنه بالعبرية، كان اسمه توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً وزبورا، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا.

وكونه أمراً، ونهياً، وخبراً، واستفهاما صفات لذلك المعنى الأزلي الواحد، لا أنواع له.

والطامة الكبرى، والبلية العظمى أن الأشاعرة قد نسبوا هذه المقالة المبتدعة في

---

(١) راجع: الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ٨١؛ ٨٢. مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٣٤؛ مختصر الصواعق، ص ٤١١.

كلام ا لله – تعالى – إلى الشرع، وزعموا أن الكلام النفسي له أصل في القرآن[١].

ونسبوا هذه المقالة إلى الرسول ﷺ فزعموا أنه جاء بهذا، ودعا إليه الأمة.

وسموا أنفسهم أهل الحق، ... وأهل السنة والجماعة، وحكموا على من عداهم بمجانبة الصواب، ولقبوهم بأهل الباطل.

وجمهور العقلاء يقولون: إن تصور مذهب الأشاعرة في كلام ا لله – تعالى – كافٍ في الجزم ببطلانه، وهو لا يتصور إلا كما تتصور المستحيلات الممتنعات[٢].

وعندما نمعن النظر في مذهب الأشاعرة في كلام ا لله – تعالى – نجد أن عندهم جزءاً من الحق خالفوا به المعتزلة، وهو قولهم: إن كلام ا لله – تعالى – صفة أزلية قائمة بذاته تعالى.

لكن هذا الجزء من الحق يشوبه أضعاف أضعافه من الباطل، وهو قولهم: إن كلام ا لله – تعالى – معنى نفسيٌّ ليس بحرف ولا صوت، ولا يتعلق بمشيئته وقدرته، وزعمهم أنه معنى واحد، وأن الحروف والألفاظ حكاية عنه كما يقول ابن كلاب، وعبارة عنه كما يقول الأشعري، وزعمهم أن الحروف حادثة مخلوقة[٣].

وأيضاً عندما نمعن النظر في مذهب المعتزلة: نجد أن عندهم جزءا من الحق، وهو: قولهم: إن كلام ا لله تعالى حروف منظومة وأصوات مقطعة، وأنه متعلق بمشيئته وقدرته، وينزل حسب مصالح العباد.

لكن هذا الجزء من الحق يقترن به أضعاف أضعافه من الباطل، وهو زعمهم أن كلام ا لله – تعالى – ليس صفة أزلية قائمة بذاته؛ بل إنه حادث مخلوق في محل منفصل عن ا لله – تعالى –.

والناقد البصير يستفيد من كلام كل طائفة، فساد كلام الأخرى، فما يستدل به

---

(١) راجع: التمهيد، للباقلاني، ص ٢٥١.

(٢) راجع: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤١١.

(٣) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٧ – ٧٨؛ ثم معالم أصول الدين، ص ٦٤. نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٢٧٩؛ ثم محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٥٠. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٥٧؛ ثم المواقف في علم الكلام، ص ٢٩٤.

الأشعري هو دليل لأهل السنة على أن كلام الله – تعالى – صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى.

وما يستدل به المعتزليُّ، هو دليل لأهل السنة على أن كلام الله تعالى – هو حروف منظومة، وأصوات مقطعة، وأنه سور، وآيات، ومنه بدأ، وإليه يعود، وأنه متعلق بمشيئته وقدرته – سبحانه –.

والذي أوقع كلا الطائفتين في الخطأ هو علم الكلام المذموم، والتزام لوازم الطرق الكلامية، والمناهج العقلية، وقلة الإعتماد على الأدلة النقلية، وجهلهم بالأقوال المأثورة عن السلف والأئمة قال ابن أبي العز[1] الحنفي: (٧٣١ – ٧٩٢هـ).

"... وبالجملة: فكل ما تحتج به المعتزلة مما يدل على أنه كلام متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فهو حق يجب قبوله.

وما يقوله من يقول: إن كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف – فهو حق يجب قبوله، والقول به.

فيجب الأخذ بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، والعدول عما يرده الشرع والعقل من قول كل منهما..."[2].

وقال ابن تيمية:

"... فليتدبر المؤمن العالم كيف فرق هذا الكلام المحدث المبتدع بين الأمة، وألقى بينها العداوة والبغضاء – مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهي من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض – إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى.

---

(١) هو: محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، ولد سنة (٧٣١هـ) اشتغل بالعلوم، وكان يدرس ويفتي وتولى الخطابة، والقضاء مدة، وقد توفي بدمشق سنة (٧٩٢هـ).

راجع:

– الدرر الكامنة، ج ٣، ص ١٩٣.

– شذرات الذهب، ج ٦، ص ٣٢٦.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٠.

فالذين قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم في ذلك أنهم رأوا أنه لايمكن أن يكون الكلام لازماً للذات لزوم العلم؛ بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته، فقالوا: يكون من صفات الفعل، والمتكلم: من فعل الكلام[١]، ثم لم يثبتوا فعلاً إلا منفصلاً عنه؛ لنفيهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته.

وصار من قابلهم[٢] يريد أن يثبت كلاماً لازماً للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته: إما معنى، وإما حروفاً، ويثبت أن المتكلم لا يقدر على التكلم، ولا يمكنه أن يقول غير ما قال، ويسلب المتكلم قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته.

فإذا قال له الأول[٣]: "المتكلم من فعل الكلام".

قال هو[٤]: "المتكلم من قام به الكلام".

ولكن ذاك[٥] يقول: لا يقوم الكلام بفاعله،

وهذا يقول[٦]: لا يختار المتكلم أن يتكلم.

فأخذ هذا[٧] بعض صفة الكلام، وهذا[٨] بعضها.

والمتكلم[٩]: من قام به الكلام، ومن يتكلم بمشيئته وقدرته؛ ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين في المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها.

---

(١) هذا هو قول المعتزلة.

(٢) أي: الأشاعرة.

(٣) أي: المعتزلي.

(٤) هذا هو قول الأشاعرة.

(٥) أي: المعتزلي.

(٦) هذا هو قول الأشاعرة.

(٧) أي: أخذ المعتزلة ببعض صفات الكلام.

(٨) أي: أخذ الأشاعرة ببعض صفات الكلام.

(٩) هذا عند السلف، وأئمة السنة، الذين يقولون: إن كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته، وهو يتكلم متى شاء وإذا شاء بما شاء.

وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله ..."[1].

وقد تصدى أبو نصر عبيد الله السجزي لنقد مذهب الأشاعرة في قولهم بالكلام النفسي، وتعلقهم ببعض الآيات التي فهموها على غير فهمها، وتأولوها على غير وجهها الصحيح، كما فند استدلالهم بشعر الأخطل.

قال عبيد الله السجزي: (ت ٤٤٤هـ).

"... فأما تعلقهم ببيت الأخطل، فإن معنى قوله: إن البيان من الفؤاد...

هو أن المرء إنما يروي في نفسه أولاً ما يريد أن يتكلم به، فالموجب للبيان هو الذي انطوى عليه القلب، وحقيقة الكلام هو النطق به المسموع لا غير.

والذي قاله الأخطل إنما يكون في أوقات مخصوصة لآحاد الناس. والغالب من أحوالهم الكلام على الهاجس[2] بما لم يرددوه في أنفسهم، ولم يهموا به.

ولو كان حقيقة الكلام ما يتعلق بالفؤاد دون النطق، لكان كل ذي فؤاد ناطقاً متكلماً في حال سكونه، ووجود الآفة به، كالأخرس، والطفل، والنائم.

ولا خلاف بين العقلاء في أن الطفل الرضيع أول ما يولد غير متكلم، وأن الأخرس والساكت ليسا بمتكلمين، وكذلك النائم في الغالب.

وقد دل القرآن على أن القرآن هو النطق، وذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾[3].

والإنصات عند العرب ترك النطق.

وقال النبي ﷺ : (رحم الله من تكلم فغنم، أو سكت فسلم)[4].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) الهاجس: الخاطر: والهجس ما وقع في خلدك. تقول هجس في قلبي هم وأمر". لسان العرب (باب السين فصل الهاء) ج ٦، ص ٢٤٦.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٢٠٤.

(٤) حديث حسن.

قال فضيلة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني "فالحديث عندي حسن بمجموع هذه الطرق. والله أعلم".

=

فعلم بذلك أن السكوت والكلام لا يجتمعان في الوقت الواحد، في محل واحد.

ولا خلاف بين صدور علماء المسلمين في أن من قال في نفسه: عبدي حر من غير أن ينطق بذلك، لم يعتق عبده.

ولو قال: عبدي حر نطقاً ثم قال: لم أنو بما قلت عتقه؛ حكم بعتق العبد ولم يلتفت إلى نيته.

...، ...، ...، وغير جائز عند ذوي التحصيل تعلق الأحكام بالمجاز دون الحقيقة فيها.

فلما وجدنا أحكام الشريعة المتعلقة بالكلام منوطة بالنطق الذي هو حرف وصوت، دون ما في النفس، علمنا أن حقيقة الكلام هي الحرف والصوت.

ولو حلف امرؤ أنه لا يتكلم ساعة من النهار، فأقام في تلك الساعة يحدث نفسه بأشياء، ولا ينطق بها، كان باراً غير حانث، ولو كان الكلام هو ما في النفس حنث في أول ما يحدث به نفسه.

فإن قيل الأيمان إنما تعلق بالعرف فلذلك لم يحنث إذا لم ينطق.

قيل هذا أعظم الحجج عليكم؛ لأنكم ألجئتم إلى إقرار بأن عرف الناس كافة، هو: أن حقيقة الكلام هي النطق الذي لا يعرى عن حرف وصوت، دون ما في النفس"(١).

- سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ٢، ص ٥١٠ - ٥١١؛ حديث رقم ٨٥٥.
والحديث روي بألفاظ مختلفة:
أخرجه القضاعي في مسند الشهاب (٤٧/٢) من طريقين مرسلاً ومرفوعاً.
أخرجه البغوي في "حديث كامل بن طلحة" (٢/٣).
وابن أبي الدنيا في الصمت (٤١/٤٧)؛ والبيهقي في شعب الإيمان (٢٤١/٤ /٤٩٣٤).
وأخرجه ابن المبارك في الزهد (٣٨٠).
ومن طريق ابن المبارك رواه ابن أبي الدنيا (٦٤/٥٤).
وذكره السيوطي في الجامع الصغير ٢٣/٢.
راجع: سلسلة الأحاديث الصحيحة حديث رقم ٨٥٥ ج ٢، ص ٥١٠ - ٥١١.

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٤٥ - ١٤٨.

وكذلك تعقب السجزي الأشاعرة في تعلقهم ببعض الآيات من أجل إثبات الكلام النفسي. وأن قول العرب: قلت في نفسي كلاماً هو من قبيل المجاز، والتوسع في اللغة، وليس كلاماً حقيقة.

قال:

"... وأما احتجاجهم بقول الله – سبحانه : ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾[١].

فتقلبُ عليهم؛ لأن القول لما كان في الحقيقة هو الحروف المتسقة المسموعة، والذي من المنافقين بخلاف ذلك، بين الله – سبحانه – أنهم قالوه في أنفسهم.

ونحن لا ننكر تجويز العرب وسائر العقلاء أن يقال: قلت في نفسي، وحدثت نفسي.

وإنما نقول: إن ذلك تجوز واتساع وليس بحقيقة الكلام لما ذكرنا أولاً من تعلق الأحكام بما هو حروف دون ما في النفس.

وأما تعلقهم بقوله جل جلاله: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا﴾[٢].

فمثل الأول. والقول في النفس مجاز؛ وإنما سمي بذلك لأنه يصير في ثاني الحال قولا، والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان قريباً منه، أو كان منه بسبب.

وقد ذكرنا قول الأوائل والعرب قبل هذا[٣] وأن الكلام هو الحروف المتسقة والأصوات المقطعة، والإسم والفعل والحرف الجاي لمعنى.

وقد نهى النبي ﷺ عن صوم الصمت[٤].

---

(١) سورة المجادلة، الآية ١٨.

(٢) سورة يوسف، الآية ٧٧.

(٣) راجع: الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ٨١.

(٤) رواه أبوداود (كتاب الوصايا: باب ماجاء متى ينقطع اليتم) ج ٣، ص٢٩٣ ح ٢٨٧٣ من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه ولفظه (حفظت عن رسول الله ﷺ لايتم بعد احتلام ولا صمات يوم إلى الليل).

=

وإذا كان الصامت متكلماً في حال صمته فلا معنى للنهي.

ومن قول الحكماء: (لئن كان الكلام من فضة، فإن السكوت من ذهب)[١].

ففضّل السكوت على الكلام لاقتران السلامة به. فإن النبي ﷺ قال: (من صمت نجا)[٢].

....، ....، ....، والذي يقول في نفسه من غير أن ينطق به ساكت عند الخلق كافة. ولا يقع التفاضل بينه وبين السكوت وإنما يقع ذلك بين النطق بالحروف والأصوات والسكوت عنه.

= قال الشيخ الألباني: صحيح. انظر: صحيح الجامع الصغير ج ٦، ص ٢١٣. ثم راجع: الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٤٩، هامش رقم (٥).

(١) روى ذلك من كلام لقمان الحكيم: انظر: ابن عاصم: الزهد، ص ٢٢.
وابن أبي الدنيا: الصمت وآداب اللسان، ص ٦١٤ ح ٧٤١. ورواه ابن أبي الدنيا من كلام سليمان بن داود عليهما السلام.
انظر: الصمت وآداب اللسان، ابن أبي الدنيا، ص ٢١٦ ح ٤٧.

(٢) سنن الترمذي (صفة القيامة: باب رقم ٥٠ ج٤، ص ٦٦٠ حديث رقم ٢٥٠١ من حديث عبد الله بن عمرو. قال: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة).
* سنن الدارمي (كتاب الرقائق: باب في الصمت) ج ٢، ص ٢٩٩ من طريق ابن لهيعة من حديث عبد الله بن عمرو أيضاً.
* ورواه أحمد ج ٢، ص ١٥٩، ١٧٧.
قال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني بعد أن ساق قول الترمذي السابق: "قلت يعني أنه ضعيف لسوء حفظ ابن لهيعة الذي عرف به؛ لكن رواه عن بعض العبادلة الذين حديثهم عنه صحيح عند المحققين من أهل العلم منهم عبد الله بن المبارك، فقال في كتاب الزهد (ق١٧٢/١ كواكب ٥٧٥ ورقمه ٣٨٥) طبع الهند (انظر: كتاب الزهد، باب حفظ اللسان، ص ١٣٠ بتحقيق الأعظمي) أنبأنا عبد الله بن لهيعة به؛ ومنهم عبد الله بن وهب، فرواه في الجامع ٤٩.
وأخرجه ابن شاهين في الترغيب (ق١٠٧/١) من طريق ابن وهب عنه به؛ لكنه قرن معه عمرو ابن الحارث، وهو ثقة.
ولعل الطبراني أخرجه من هذه الطريق فقد قال المنذري (٩/٤) رواه الترمذي، وقال غريب؛ والطبراني رواته ثقات.
ونقل المناوي عن الزين العراقي أنه قال: "سند الترمذي ضعيف وهو عند الطبراني بسند جيد" أ.هـ (انظر: فيض القدير ١٧١/٦. وهذا ذكره العراقي في "تخريج الإحياء" (١٠٨/٣). سلسلة الأحاديث الصحيحة ج ٢، ص ٧٢ حديث رقم ٥٣٦.

وقال عمر بن الخطاب – رضي ا لله عنه – في حديث السقيفة[1] – وكنت زورت في نفسي مقالة أردت أن أقوم بها بين يدي أبي بكر[2]، فبين أنه لم يقم بها في حال تزوره.

والتزوير[3] في هذا الموضع هو: أن يروي المرء في نفسه أولاً ما يجب أن يتكلم به ويصلحه، ويتأمل إن قيل به، حتى يتصور كالمقول ثم ينطق به. وهذا شأن ذوي التحصيل خيفة منهم على وقوع الزلل مع العجلة.

وقال النبي ﷺ: (إن ا لله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها مالم تكلم، أو تعمل به)[4].

وهو حديث صحيح مشهور، وقد تلقته الأمة بالقبول وعلقوا به كثيرا من الأحكام.

---

(١) أي: سقيفة بني ساعده.

(٢) رواه البخاري (كتاب الحدود: باب رجم الحبلى من الزنا) ج ١٢، ص ١٤٤ حديث رقم ٦٨٣٠ من حديث عبد ا لله بن عباس. وفيه:
"وكنت قد زورت مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر"
* رواه الإمام أحمد في المسند، ج ١، ص ٥٦. من حديث مسند عمر بن الخطاب رضي ا لله عنه، بلفظ البخاري.

(٣) التزوير: اصلاح الشيء؛ وهو: إصلاح الكلام، وتهيئته.
قال الأصمعي: "... التزوير: تهيئة الكلام وتقديره، والإنسان يزور كلاماً، وهو أن يقومه ويتقنه قبل أن يتكلم به". راجع: لسان العرب (باب الراء، فصل الزاء) ج ٤، ص ٣٣٧.

(٤) رواه البخاري، ج٥، ص ١٦٠. حديث رقم ٢٥٢٨ من حديث أبي هريرة رضي ا لله عنه.
ج١١، ص ٥٤٨ حديث رقم ٦٦٦٤.
ج ٩، ص ٣٨٨، حديث رقم ٥٢٦٩.
* ورواه مسلم، ج ١، ص ١١٦ حديث رقم ٢٠١، ٢٠٢.
* ورواه الترمذي، ج ٢، ص ٦٥٧ حديث رقم ٢٢٠٩.
* ورواه النسائي، ج٦، ص ١٢٧.
* ورواه ابن ماجة، ج ١، ص ٦٥٨ حديث رقم ٢٠٤٠؛ ج ١، ص ٦٥٩ حديث رقم ٢٠٤٤.
* ورواه الإمام أحمد في مسنده ج٢، ص ٤٢٥، ٤٧٤، ٤٨١، ٤٩١ مسند أبي هريرة.

وقد أخرج النبي ﷺ حديث النفس عن أن يكون كلاماً في الحقيقة بقوله: (ما لم تتكلم به)[١] فبين أن من تحدث (في)[٢] نفسه بالشيء غير متكلم به في تلك الحالة وغير مؤاخذ بما كان منه.

وقال اليزيدي[٣] في كتاب "ما اتفق لفظه واختلف معناه من لغات العرب"[٤]:

"... الحرف هو الواحد من حروف الكلام، والحرف حرف البئر وحرف الرغيف، وحرف كل شيء جانبه، والحرف الشك، فسروا قوله جل وعز (على حرف)[٥] على شك، والحرف الناقة الضامرة التي نحلت[٦].

فبين أن الكلام عند العرب هو الحروف لاغير..."[٧].

والكلام النفسي الذي يدعيه الأشاعرة لا يستطيعون إثباته في الواقع، والعقلاء وأهل اللغة يخالفونهم في إثبات حقيقته؛ لأن الكلام الحقيقي لا يكون إلا حروفاً منظومة، وأصواتا مقطعة؛ أما إطلاق مسمى الكلام على المعنى القائم بالنفس فهو قول مبتدع

---

(١) في الأصل يتكلم وهو خلاف الرواية.

(٢) قال محقق الكتاب - شكر الله سعيه -: (في) ليست في الأصل والسياق يقتضيها أ.هـ قلت: ولعل الصواب "من حدث نفسه" والله أعلم.

(٣) هو: إبراهيم بن أبي محمد يحيى بن المبارك بن المغيرة العدوي اليزيدي أبوإسحاق، أديب وشاعر من ندماء المأمون العباسي، توفي سنة ٢٢٥هـ. راجع: وفيات الأعيان، ج ٦، ص ١٩٠، الأعلام ج ١، ص ٧٤.

(٤) ذكر ابن خلكان هذا الكتاب؛ فقال: "... واليزيديون يفتخرون بالكتاب الذي وضعه إبراهيم ابن أبي محمد المذكور، في اللغة وسماه كتاب (ما اتفق لفظه وافترق معناه) جمع فيه كل الألفاظ المشتركة في الإسم المختلفة في المسمى - قال - ورأيته في أربع مجلدات، وهو من الكتب النفيسة، يدل على غزارة علم مؤلفه وسعة اطلاعه). وفيات الأعيان ج ٦، ص ١٩٠.
ومن ذكره السيوطي راجع: المزهر ج٢، ص ٤١٩.
وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي ج ٢، ص ١٦٩.

(٥) قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ﴾ سورة الحج، الآية ١١.

(٦) راجع: هذه المعاني والاطلاقات للحرف في :لسان العرب (كتاب الفاء باب الحاء) ج٩، ص ٤١ - ٤٢.

(٧) الرد على من أنكر الحرف والصوت، لأبي عبيد الله السجزي، تحقيق محمد باكريم باعبدالله، ص ١٤٥ - ١٥١.

حادث، لا يؤيده الشرع، ولا يوافق لغة العرب.

وكيف يستدلون على مسألة من مسائل أصول الدين بقول شاعر نصراني، والنصاري قد ضلوا في كلمة الله تعالى – ضلالاً بعيداً !!.

قال ابن تيمية:

"... فالكلام القديم "النفساني" الذي أثبتموه، لم تثبتوا ماهو؟؛ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته؟.

ولهذا كان أبوسعيد بن كلاب – رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة – لا يذكر في بيانها شيئاً يعقل؛ بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس.

والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام؛ فالساكت هو: الساكت عن الكلام.

والأخرس هو: العاجز عنه، أو الذي: حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام.

وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس.

فتبين أنهم لم يتصوروا ما قالوه، ولم يثبتوه. ....، ....، ....، ....، فالنصارى[١] تتكلم بلا علم، فكان كلامهم متناقضا ولم يحصل لهم قول معقول.

---

(١) النصارى أشركوا عندما جحدوا التوحيد، وقالوا: بالتثليث. فهم يقولون: باسم الأب، والابن، وروح القدس إله واحدا!!.

وهم مضطربون في شرح عقيدة التثليث أشد الإضطراب، وقولهم في التثليث متناقض في نفسه؛ تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

– فبعضهم يقول بالحلول، أي أن جزءاً من الله حلَّ في عيسى بن مريم – عليه السلام –.

– وبعضهم يقول بالإتحاد أي أن عيسى بن مريم فيه طبيعتان طبيعة من الله (اللاهوت) وطبيعة من الإنسان (الناسوت) فاتحدت الطبيعتان فصارتا طبيعة واحدة أي: على حد تعبيرهم اتحد اللاهوت بالناسوت.

– وبعضهم يقول: هو واحد بالذات ثلاثة بالأقنوم.

والأقانيم يفسرونها تارة بالخواص.

وتارة بالصفات، وتارة بالأشخاص.

=

كذلك من تكلم في كلام ا لله بلا علم كـان كلامه متناقضا ولم يحصل له قول يعقل.

ولهذا كان مما يشنع به على هؤلاء أنهم احتجوا في أصل دينهم، ومعرفة حقيقة الكلام – كلام ا لله، وكلام جميع الخلق – بقول شاعر نصراني يقال له الأخطل:

إن الكــلام لفــي الفــؤاد وإنمــا جعل اللسان علــى الفـؤاد دليـلا

وقد قال طائفة: إن هذا ليس من شعره؛ وبتقدير أن يكون من شعره فالحقائق العقلية، أو مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم لا يرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل؛ دع أن يكون شاعراً نصرانياً اسمه الأخطل؛ والنصارى قد عرف أنهم يتكلمون في كلمة ا لله بما هو باطل..."[١].

وقال ابن أبي العز الحنفي: (٧٣١ – ٧٩٢هـ):

"... وأما من قال إنه معنى واحد، واستدل عليه بقول الأخطل

إن الكــلام لفــي الفــؤاد وإنمــا جعل اللسان علــى الفـؤاد دليـلا

فاستدلال فاسد.

ولو استدل مستدل بحديث في "الصحيحين" لقالوا هذا خبر واحد!! ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به!!.

فكيف وهذا البيت قيل إنه موضوع، منسوب إلى الأخطل، وليس هو في ديوانه؟.

وقيل: إنما قال: "إن البيان[٢] لفي الفؤاد"؛ وهذا أقرب إلى الصحة.

= ولهذا كانوا مضطربين في فهم عقيدة التثليث، وفي التعبير عنه، لا يكاد واحد منهم يعبر عنه بمعنى معقول ولا يكاد إثنان يتفقان على معنى واحد. نعوذ با لله من المكر والخذلان!!.

راجع:

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٤٨، ج ٢، ص ٥٩.

الداعي إلى الإسلام، ص ٣٥٩ – ٣٨٥.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦ ، ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

(٢) راجع: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج ١، ص ٣٤٤ – ٣٤٥.

وعلى تقدير صحته عنه فلا يجوز الإستدلال به؛ فإن النصارى قد ضلوا في معنى الكلام، وزعموا أن عيسى عليه السلام نفس كلمة ا لله واتحد اللاهوت بالناسوت!!.

أي: شيءٌ من الإله بشيء من الناس!!.

أفيستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام على معنى الكلام، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب؟!!.

وأيضاً: فمعناه غير صحيح؛ إذ لازمه أن الأخرس يسمى متكلماً؛ لقيام الكلام بقلبه وإن لم ينطق به، ولم يسمع منه. ....، ....، ....، ...

ويرد قول من قال: بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس – قوله ﷺ:

(إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس)[1].

وقال: (إن ا لله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة)[2].

---

(١) صحيح.

* رواه مسلم (كتاب الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٥، ص ٢٣ – ٢٤.

* سنن أبي داود (كتاب الصلاة: باب تشميت العاطس في الصلاة) ج١، ص ٢٤٥ حديث رقم ٩٣٠، ٩٣١.

(وكتاب الأيمان والنذور: باب في الرقبة المؤمنة) ج ٣، ص ٢٣٠ ح ٣٢٨٢.

* وورواه النسائي (كتاب السهو: باب الكلام في الصلاة) ج ٣، ص ١٤ – ١٨؛ ح ١٧٩، ١٨٠.

* وأخرجه أبوعوانة (٢/١٤١ – ١٤٢)

* والدارمي (١/٣٥٣ – ٣٥٤).

* والطحاوي في شرح المعاني (١/٢٥٨).

* وابن الجارود في المنتقى ص ١١٣ – ١١٤.

* والبيهقي (٢/٢٤٩ – ٢٥٠).

* والطيالسي (١١٠٥).

* والإمام أحمد في مسنده (٥/٤٤٧، ٤٤٨).

راجع: إرواء الغليل ج ٢، ص ١١٢، ح ٣٩٠.

(٢) صحيح.

=

واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها، بطلت صلاته.

واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب، من تصديق بأمور دنيوية وطلب – لا يبطل الصلاة؛ وإنما يبطلها التكلم بذلك.

فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام.

وأيضاً ففي "الصحيحين": عن النبي ﷺ أنه قال: (إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم به أو تعمل به)[1].

= * رواه البخاري (كتاب التوحيد): باب قول الله تعالى: (كل يوم هو في شأن) الحديث رقم ٧٥٢١. فتح الباري ج ١٣، ص ٤٩٦.

* وأخرجه أبوداود (كتاب الصلاة: باب رد السلام في الصلاة) ج١، ص ٢٤٣؛ الحديث رقم ٩٢٣ - ٩٢٤.

* وأخرجه النسائي (كتاب السهو: باب الكلام في الصلاة) سنن النسائي بشرح السيوطي ج٣، ص ١٩.

* وأخرجه الإمام أحمد في المسند (ط. المعارف) ج ٥، ص ٢٠٠ الحديث رقم ٣٥٧٥.

وأيضاً ج ٥، ص ٣٣٩، ٤٠٠. الحديث رقم ٣٨٨٥.

وأيضاً ج ٦، ص ٢١ الحديث رقم ٣٩٤٤.

وأيضاً ج ٦، ص ٩١ الحديث رقم ٤١٤٥.

قال الحافظ ابن حجر – رحمه الله -: (... هذا طرف من حديث أخرجه أبوداود، واللفظ له؛ وأحمد، والنسائي؛ وصححه ابن حبان من طريق عاصم بن أبي النجود، عن أبي وائل عن عبد الله قال: كنا نسلم في الصلاة... الحديث).

فتح الباري ج ١٣، ص ٤٩٨، ٤٩٩.

وصححه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني – حفظه الله – راجع: صحيح أبي داود الحديث رقم ٨٥٧.

وراجع: تخريج أحاديث شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ص ١٩٩.

(١) متفق عليه.

* رواه البخاري (كتاب العتق: باب الخطأ والنسيان) فتح الباري ج ٥، ص ١٦٠، الحديث رقم ٢٥٢٨؛ (كتاب النكاح: باب الطلاق في الإغلاق) فتح الباري ج ٩، ص ٣٣٨ الحديث رقم ٥٢٦٩.

* رواه مسلم (كتاب الإيمان: باب تجاوز الله – تعالى – عن حديث النفس) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢، ص ١٤٦ – ١٤٧ الحديث رقم ٢٠١ – ٢٠٢. من حديث أبي هريرة.

فقد أخبر أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء.

فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة؛ لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة العرب. ...، ...

فلفظ "القول" و "الكلام" وما تصرف منهما، من فعل ماض، ومضارع، وأمر، واسم فاعل – إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظاً ومعنى.

ولم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان؛ وإنما حصل النزاع بين المتأخرين من علماء أهل البدع، ثم انتشر.

ولا ريب أن مسمى الكلام والقول ونحوهما – ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه، كما عرفوا مسمى الرأس، واليد، والرجل، ونحو ذلك..."[١].

ولما كان كلام النفس القائم بالذات ليس كلاماً حقيقياً في الشرع، ولغة العرب – لم يُرَتِّبْ الفقهاء عليه أحكاماً فقهية. وقد حكى ابن قدامة[٢] (٥٤١ – ٦٢٠هـ) إجماع الفقهاء على ذلك.

قال:

"... واتفق العلماء بأجمعهم على أن من حلف لا يكلم، فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه، لم يحنث؛ ولو نطق حنث..."[٣].

والأشاعرة القائلون بأن الكلام هو معنى نفسي قائم بذات المتكلم، لم يفرعوا

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٨ – ٢٠٠.

(٢) هو: أبومحمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر المقدسي، الجمّاعيلي، ثم الدمشقي، الصالحي. ولد سنة (٥٤١هـ). ومن مصنفاته: المغني في فقه الإمام أحمد، والكافي، والمقنع، والعمدة، وروضة الناظر في أصول الفقه، ومسألة في العلو، وكتاب القدر، ومناظرة في مسألة القرآن مع بعض الأشعرية، وغيرها. توفي سنة (٦٢٠هـ).

ترجمته: سير أعلام النبلاء ج ٢٢، ص ١٦٥ – ١٧٢. ذيل طبقات الحنابلة ج ٢، ص ١٣٣ – ١٤٩.

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٩٨.

عليه مسائل فقهية ولا بنوا عليه أصولاً، ولم يبطلوا صلاة المصلي بما حدث به نفسه. ولا اعتبروا مجرد حديث النفس كافياً لإثبات العقود، أو فسخها، وقد أقر بذلك الأشاعرة أنفسهم.

قال الزركشي: ت (٧٩٤هـ)

"... واعلم أنه لم يفرع أئمتنا على الكلام النفسي، ولا اعتبروه بمجرده في إثبات العقود، ولا في فسخها، ولم يوقعوا العتاق، والطلاق بالنية؛ وإن صمم بقلبه؛ لأن النية غير المنوي، فلا يستلزم أحدهما الآخر..."[1].

وقد أنكر أهل السنة والجماعة على الأشاعرة قولهم: إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارة، والإشارة، والكتابة.

فقال أهل السنة إن تعريف الكلام بهذا الحد مخالف للكتاب والسنة، ولغة العرب، وما اتفق عليه العقلاء[2].

وأن حد الكلام الحقيقي هو: مجموع أصوات مقطعة، وحروف منتظمة تخبر عن مراد المتكلم. وهذا يعني أن الكلام هو: اللفظ والمعنى جميعاً.

قال القاضي أبويعلى: (ت٤٥٨هـ).

"... وحقيقة الكلام القديم والمحدث: الحروف المفهومة، والأصوات المسموعة خلافاً للأشعرية في قولهم: "الكلام معنى قائم في النفس يعبّر عنه بالعبارات، والإشارات وسواء في ذلك الكلام القديم والمحدث".

والدلالة عليه أنه لو كان ما في النفس يسمى كلاماً على الحقيقة لما وصف أهل اللغة الأخرس، والساكت أنه غير متكلم؛ لتجويزهم أن يكون في النفس كلاما كما لا يصفونه بأنه غير مريد لما جوزوا أن يكون في النفس إرادة لا يقفون عليها، ولوجب أن لا يمنعه الخرس والسكوت.

---

(١) البحر المحيط ج ١، ق ١٧٥. مخطوط.

(٢) راجع: روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٩٨.
العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٠٤.
الواضح لابن عقيل، ج ١، ورقة ٢٢/ب مخطوط.

ولما وصفوا الأخرس والساكت بعدم الكلام دل على أنه: "الحروف والأصوات"؛ ولأنه لو كان ما في النفس كلاماً، لم يصح أن يقال في العبارة إنها تدل عليه؛ لأنه لا تشبّه بينه، وبينها، ولا تعلق، ولما صارت بأن تدل عليه بأولى من أن تدل عليه سائر أفعال القلوب...."[1].

وقال أبوالخطاب الكلوذاني[2]: (٤٣٢ - ٥١٠هـ)

"... والكلام: مجموع أصوات وحروف تنبئ عن مقصود المتكلم، وهي: ثلاثة أشياء: اسم، وفعل، وحرف..."[3].

وهذا المعنى للكلام هو المأثور[4] عن أئمة أهل السنة، وهو قول الجمهور من جميع الطوائف، كما هو المستعمل في اللغة؛ فإنه المتبادر إلى الذهن عند إطلاقه.

قال ابن تيمية:

"... وإذا كان الله إنما أنزل القرآن بلغة العرب، فهي لا تعرف التصديق والتكذيب وغيرهما من الأقوال إلا ما كان: "معنى ولفظاً"، أو لفظاً يدل على معنى.

ولهذا لم يجعل الله أحداً مصدقاً للرسل بمجرد العلم والتصديق الذي في قلوبهم حتى يصدقوا بألسنتهم.

ولا يوجد في كلام العرب أن يقال: فلان صدق فلاناً أو كذبه إذا كان يعلم بقلبه أنه صادق أو كاذب، ولم يتكلم بذلك.

كما لا يقال: أمره، أو نهاه، إذا قام بقلبه طلب مجرد عما يقترن به من لفظ، أو إشارة، أو نحوها.

---

(١) المعتمد في أصول الدين، ص ٩٢.

(٢) سبقت ترجمته، ص   من هذا البحث.

(٣) التمهيد في أصول الفقه، ج١، ص ٧٠.

(٤) راجع:

* كتاب السنة، لعبد الله بن الإمام أحمد، ج١، ص ٢٨٠.
* الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٤٥ - ١٥١.
* حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ص ٤٠ - ٤١.
* كتاب الإيمان، لابن تيمية، ط . الثالثة (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ)، ص ١٢٦ - ١٣٤.

ولما قال النبي ﷺ :

"إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس"[١].

وقال:

"إن ا لله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة"[٢].

اتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة عامداً – لغير مصلحتها – بطلت صلاته.

واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية، وطلب لا يبطل الصلاة؛ وإنما يبطلها التكلم بذلك؛ فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام.

وأيضاً ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال:

"إن ا لله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها مالم تتكلم به أو تعمل به"[٣].

فقد أخبر أن ا لله عفا عن حديث النفس؛ إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس، وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء.

فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة؛ لأن الشارع – كما قرر – إنما خاطبنا بلغة العرب.

وأيضاً ففي "السنن" أن معاذاً قال له: يارسول ا لله! وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟.

– فقال: ثكلتك أمك يامعاذ!!؛ وهل يكب الناس في النار على وجوههم، أو قال: على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم"[٤].

---

(١) صحيح.
سبق تخريجه ص٩١٥ من هذا البحث.

(٢) صحيح.
سبق تخريجه ص٩١٥من هذا البحث.

(٣) متفق عليه.
وقد سبق تخريجه، ص٩١٦من هذا البحث.

(٤) صحيح.
* أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج٥، ص ٢٣١؛ ص ٢٣٦؛ ٢٣٧.

=

فبين أن الكلام إنما هو ما يكون باللسان. ....، .....، ....،

وفي الجملة: حيث ذكر ا لله في كتابه عن أحد الخلق من الأنبياء، أو أتباعهم، أو مكذبيهم أنهم قالوا، ويقولون، وذلك قولهم ... وأمثال ذلك، فإنما يعني بـه: (المعنـى مـع اللفظ).

فهذا اللفظ وما تصرف منه من: فعل ماض، ومضـارع، وأمـر، ومصـدر، واسـم فاعل من لفظ القول والكـلام ونحوهمـا. إنمـا يعـرف في القـرآن، والسـنة، وسـائر كـلام العـرب: إذا كـان لفظـاً ومعنى، وكذلـك أنواعـه[1]: كـالتصديق، والتكذيـب، والأمـر، والنهي، ... وغير ذلك.

وهذا مما لا يمكن أحداً جحده؛ فإنه أكثر من أن يحصى.

ولم يكن في مسـمى "الكلام" نزاع بين الصحابة والتابعين لهـم بإحسـان، وتـابعيهم لا من أهل السنة، ولا من أهل البدعة[2]؛ بل أول من عرف في الإسلام أنه جعل مسـمى الكلام: المعنى فقط، هو عبد ا لله بن سعيد بن كلاب، وهو متأخر – في زمـن محنـة أحمـد ابن حنبل – وقد أنكر ذلك عليه علماء السنة، وعلماء البدعة.

= * وأخرجه الترمذي في سننه (كتاب الإيمان؛ باب ماجاء في حرمة الصلاة) سنن الترمذي بشرح ابن العربي، ج ١٠، ص ٨٧. رقم الباب ٨؛ وقال: هذا حديث حسن صحيح.

* وأخرجه ابن ماجه في سننه (كتاب الفتن: باب كف اللسان في الفتنـة) ج ٢، ص ١٣١٤ – ١٣١٥؛ رقم الحديث ٣٩٧٣.

* وأخرجه الحافظ ابن أبي شيبة في كتاب الإيمان، ص ٢ رقم الحديث ١ – ٢.

وقد صححه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في صحيـح سنن ابن ماجـة ج ٣، ص ٣٠١ – ٣٠٢ رقم الحديث ٣٢٢٤.

وقال في تحقيق وتخريج كتاب الإيمان، لابن أبي شيبة، ص ٢ رقم الحديث ١، ٢ ما نصه: "... حديث صحيح بالطريق التي بعده، ورجاله ثقات، رجال الشيخين؛ غير عروة بـن النزال، وثقه ابن حبان (١/١٥٨) فقط.

وأخرجه الترمذي من طريق أبي وائل عن معاذ، وقال: "حديث حسن صحيح".

(١) أي أنواع الكلام، وهي: الأمر، والنهي، والخبر، والإستفهام، والنداء، والوعد، والوعيد.

(٢) يقصد المعتزلة. راجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد ج٧، ص ١٤ – ٢٠؛ فقد نقد القـاضي عبد الجبار الأشاعرة في دعوى الكلام النفسي؛ لكنني لم أستعن بكلامه؛ لأن المعتزلـة قـد ضلـوا في صفة كلام ا لله تعالى، وما ينبغي لي أن احتج لمذهب أهل السنة والجماعة بـأقوال المعتزلـة في مسألة كلام ا لله.

فيمتنع أن يكون الكلام الذي هو أظهر صفات بني آدم – ....، ....،.... – لم يعرفه أحد من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم حتى جاء من قال فيه قولاً لم يسبقه أحد من المسلمين، ولا غيرهم..."[١].

وما استدل به الأشاعرة من قول عمر[٢] رضي ا لله عنه: زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها – هو حجة عليهم لأن تزوير الكلام هو تهيئته وتقديره، والإنسان يزور كلاماً وهو أن يقومه ويتقنه قبل أن يتكلم به[٣].

والتزوير – أيضاً – كما قال أبوعبيد[٤]: إصلاح الكلام[٥] وتهيئته.

وقال أبو زيد[٦]:

---

(١) مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٣٢ – ١٣٤.

(٢) تقدم تخريج هذا الأثر ص ٩١١ من هذا البحث.

(٣) قال الأصمعي.

راجع: لسان العرب (باب الراء، فصل الزاء) ج٤، ص ٣٣٧.

(٤) هو: القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء الخرساني البغدادي أبوعبيد. كان أبوه عبداً رومياً لبعض أهل هراه. ولد سنة (١٥٧هـ).

وكان من كبار العلماء في الحديث، واللغة، والفقه.

قال الذهبي:

"من نظر في كتب أبي عبيد علم مكانه من الحفظ والعلم، وكان حافظاً للحديث، وعلله، عارفاً بالفقه، والاختلاف، رأسا في اللغة، إماما في القراءات، له فيها مصنف ...".

ولي القضاء بطرسوس ثماني عشرة سنة، من كتبه "الأموال" و "الإيمان ومعالمه وسننه، واستكماله، ودرجاته" وقد حققه الشيخ الألباني، وهو مطبوع، وكتاب أدب القاضي.

توفي بمكة سنة (٢٢٤هـ).

راجع ترجمته في:

تهذيب التهذيب ج ٨، ص ٣١٥ – ٣١٨.

شذرات الذهب ج ٢، ص ٣٩٠.

مقدمة كتاب الإيمان، لأبي عبيد، تحقيق الشيخ الألباني، ص ٤٩ – ٥٠.

(٥) راجع: لسان العرب (باب الراء فصل الزاء)، ج ٤، ص ٣٣٧.

(٦) هو: سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري، عالم في اللغة، والنحو والحديث، حدث عن أبي عمرو ابن العلاء، وروى عنه أبوعبيد القاسم بن سلام، وأبوحاتم السجستاني، وغيرهما.

له عدة كتب منها: "النوادر" و "معاني القرآن".

توفي سنة (٢١٤هـ) وقيل سنة (٢١٥هـ).

راجع ترجمته في:

=

المزور من الكلام والمزوّق واحد، وهو: المصلح الحسن، وزورت الكلام حسنته وقومته[١].

وزورت في نفسي مقالة، أي: هيأتها لأقولها. فلفظها يدل على أنه قدر في نفسه مايريد أن يقوله، ولم يقله؛ فعلم أنه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولاً، لكن كان مقدراً في النفس يراد أن يقال: كما يقدر الإنسان في نفسه أنه يحج، وأنه يصلي، وأنه يسافر ... إلى غير ذلك.

فيكون لما يريده من القول والعمل صورة ذهنية مقدرة في النفس؛ ولكن لا يسمى قولاً وعملاً إلا إذا وجد في الخارج: كما أنه لا يكون حاجاً ومصلياً إلا إذا وجدت هذه الأفعال في الخارج.

ولهذا كان مايهم به المرء من الأقوال المحرمة والأفعال المحرمة لا تكتب عليه إلا إذا قالها، أو فعلها..."[٢].

وأما استدلال الأشاعرة على إثبات الكلام النفسي بقوله تعالى: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور﴾[٣].

فاستدلال ضعيف جداً؛ لأن المراد به أن الإنسان يسر القول تارة ويجهر به أخرى، وهذا إنما يكون في القول الذي يكون بحروف مسموعة، وأصوات مقطعة.

وأما قوله بعد ذلك ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[٤] فهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى؛ فإنه سبحانه إذا كان عليما بذات الصدور، فعلمه بالقول الذي يسره العبد ويجهر به أولى.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾[٥].

= إنباه الرواة ج ٢، ص ٣٠ - ٣٥.
بغية الوعاة، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(١) راجع: لسان العرب (باب الراء: فصل الزاء) ج٤، ص ٣٣٧.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٣٧.
(٣) سورة الملك، الآية ١٣.
(٤) سورة الملك، الآية ١٣.
(٥) سورة يوسف، الآية ٥٣.

فلابد من التفريق بين الحديث المقيد بالنفس، وبين الكلام المطلق الذي يكون بحروف منظومة، وأصوات مقطعة.

قال ابن تيمية:

"... وأما قوله تعالى:

﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[(١)].

فالمراد به: القول الذي تارة يسر به فلا يسمعه الإنسان، وتارة يجهر به فيسمعونه، كما يقال: أسر القراءة، وجهر بها، وصلاة السر، وصلاة الجهر.

ولهذا لم يقل: قولوه بألسنتكم أو بقلوبكم، وما في النفس لا يتصور الجهر به؛ وإنما يجهر بما في اللسان.

وقوله: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[(٢)] من باب التنبيه.

يقول: إنه يعلم ما في الصدور فكيف لا يعلم القول، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[(٣)].

فنبه بذلك على أنه يعلم الجهر. ويدل على ذلك أنه قال: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[(٤)] فلو أراد بالقول ما في النفس لكونه ذكر علمه بذات الصدور لم يكن قد ذكر علمه بالنوع الآخر، وهو الجهر..."[(٥)].

وقد تنازع الناس في مسمى "الكلام" في الأصل.

فقالت المعتزلة: هو اسم اللفظ الدال على المعنى.

وقالت الأشعرية: هو المعنى المدلول عليه باللفظ.

وقال أهل السنة والجماعة: "... بل هو اسم عام لهما جميعاً يتناولهما عند الإطلاق؛ وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة. وهذا تارة. هذا قول السلف، وأئمة

---

(١) سورة الملك، الآية ١٣.

(٢) سورة الملك، الآية ١٣.

(٣) سورة طه، الآية ٧.

(٤) سورة الملك، الآية ١٣.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ٧، ص ١٣٦.

الفقهاء، وإن كان هذا القول لا يعرف في كثير من الكتب..."[١].

ونستخلص مما سبق أن الكلام عند الإطلاق لا يتناول إلا ما كان قولاً باللفظ، وهو مع ذلك يشمل اللفظ والمعنى جميعاً. فإذا أطلق الكلام دون قيد أو إضافة، فإنه يعني به مجموع الأصوات المقطعة، والحروف المسموعة مع المعنى.

وأما إذا أطلق الكلام مقيداً فإنه يراد به اللفظ تارة، ويراد به المعنى تارة.

وإذا اتضح ذلك؛ فليس من حاجة أن نقول كما يقوله المثبتون للكلام اللفظي - أي المعتزلة[٢]- فإن هؤلاء في مقام ردهم على الأشعرية: القائلين بأن الكلام في الأصل عبارة عن المعنى النفسي[٣]، يقولون: إن الكلام حقيقة في العبارة، مجاز في مدلولها، وهو المعنى النفسي.

وقد استدل المعتزلة على أنه حقيقة في العبارة بوجوه، منها:

- أولاً: أنه المتبادر إلى الذهن.

- ثانياً: الإشتقاق يدل على أنه حقيقة في العبارة؛ لأن الكلام مشتق من الكلم؛ لتأثيره في نفس السامع، والمؤثر في نفس السامع هو العبارة، لا المعنى.

---

(١) نفس المصدر السابق، ج ١٢، ص ٦٧.

(٢) راجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد ج٧، ص ١٥؛ المعتمد، لأبي الحسين البصري، ج١، ص ١٤، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٥٦.

(٣) راجع: التلخيص في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٢؛ ج ٢، ص ٥١٦.
المحصول، ج ١، ص ١٧٧ - ١٨٠.
الإرشاد، ص ١٠٥.
قال الجويني:
"... فاعلم أن الكلام على أصول المحققين معنى في النفس؛ وهو: ما تدل العبارات عليه، ولا تسمى العبارات كلاماً إلا تجوزا، وتوسعاً؛ فالعبارة - إذاً - دلالة على الكلام، وليست بعين الكلام، وهي نازلة منزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين، وكذلك طرق المكاتبات، وغيرها من ضروب الأمارات المنصوبة لإفهام الكلام القائم بالنفس...".
كتاب التلخيص، للجويني، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٢؛ فقرة [١٨٤].
قال:
"... العبارات عن القرآن تنبئ عن كلام الله - تعالى -...".
كتاب التلخيص، ج ٢، ص ٥١٦ فقرة [١٢٨٦].

وليس في هذين الوجهين حجة، فليس ما يتبادر إلى الذهن من معنى دليل على أنه الموضوع أولا لذلك اللفظ.

وما يتبادر إلى الأذهان يختلف باختلاف الناس.

فهذه حجة ضعيفة.

وأما الإشتقاق فلا يسلم أنه دلالة على الحقيقة.

فالتأثير كما يكون باللفظ يكون بالمعنى، وليس خصوص أحدهما بأولى من الآخر[١].

ولا داعي – كذلك – أن تتأول الآيات، والآثار الواردة في الكلام، والحديث النفسي، أو يقال بأنها مجاز[٢].

أو كما ذهب بعضهم إلى إنكار الحديث النفسي في اللغة، وقالوا: في قوله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم﴾ أنه مجاز[٣]؛ لأنه إنما دل على المعنى النفسي بالقرينة، ولا داعي لهذه التأويلات كلها؛ بل الكلام، والعبارة، والقول، والحديث... وغيرها من الألفاظ الدالة على القول – إذا أضيفت، أو قيّدت – حقيقة في المعنى المستعمل فيه.

ولفظ الكلام مجرداً عن إضافة، أو قرينة لا دلالة فيه، ولا يعني شيئاً؛ بل لابد أن نقول: كلام الله، أو كلام زيد، أو حديث النفس، أو كلام النفس.

وذهب ابن تيمية: إلى أن الذي يقيد بالنفس: لفظ الحديث، فيقال: حديث النفس، حدث نفسه، ونحوه.

أما الكلام، والقول فلم يوجد عند العرب أنهم قالوا: كلام النفس، وقول النفس، كما قالوا: حديث النفس.

---

(١) راجع: الإستقامة، ج ١، ص ٢١١.
مجموع الفتاوى ج ١٢، ص ٦٧، ص ٤٥٦، ج ٧، ص ١٧٠.
شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٧.
شرح الكوكب المنير، ج ٢، ص ٩ – ١٥.

(٢) راجع: شرح الكوكب المنير، ج ٢، ص ١٥.

(٣) راجع: نفس المصدر السابق، ج ٢، ص ١٤ – ١٥.
مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٣٤ – ١٣٥.

قال – رحمه الله –"

"... والذي يقيد بالنفس لفظ الحديث، يقال: حديث النفس. ولم يوجد عنهم أنهم قالوا: كلام النفس، وقول النفس، كما قالوا: حديث النفس.

ولهذا يعبر بلفظ الحديث عن الأحلام التي ترى في المنام، كقول يعقوب عليه السلام: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[١] وقول يوسف: ﴿وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[٢] وتلك في النفس، لا تكون باللسان؛ فلفظ الحديث قد يقيد بما في النفس؛ بخلاف لفظ الكلام، فإنه لم يعرف أنه أريد به ما في النفس فقط..."[٣].

وأما استدلال الأشاعرة ببيت الأخطل، فقد وجه إليه النقد من عدة وجوه:

أولاً: من العلماء[٤] من شك في نسبة البيت إلى الأخطل، فقال إنه ليس من شعره، وأنه موضوع.

ثانياً: من العلماء[٥] من قال إن رواية البيت:

إن الكلام لفي الفؤاد ... وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

غلط؛ والصواب:

إن البيان من الفؤاد ... وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ثالثاً: ومن العلماء[٦] من يجعل الاحتجاج بهذا البيت من الشعر ساقطاً؛ لأنه مجرد كلام نصراني.

وهذا الوجه – بالذات – فيه نظر؛ لأنه يوهم أن الغساسنة – مثلاً – من عرب النصارى لا يحتج بلغتهم، وهذا الأمر ليس صحيحاً؛ لأن ثبوت اللغة، واستعمالها،

---

(١) سورة يوسف، الآية ٦.
(٢) سورة يوسف، الآية ١٠١.
(٣) مجموع الفتاوى، ج ٧، ص ١٣٥ – ١٣٦.
(٤) راجع: كتاب الإيمان، لابن تيمية، ط. الثالثة – المكتب الإسلامي، ص ١٣٢.
شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٨.
مجموع الفتاوى ج٧، ص ١٤٠.
شرح الكوكب المنير ج ٢، ص ٣٣.
(٥) راجع: الصواعق المرسلة ج١، ص ٣٤٤ – ٣٤٥؛ شرح الكوكب المنير ج٢، ص ١٥ – ١٦.
مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٤٠.
(٦) راجع: شرح الكوكب المنير، ج٢، ص ٤١ – ٤٢.

والاستشهاد بها صحيح من أهل اللسان العارفين بها سواء كان يهودياً، أو نصرانياً، أو عابد وثن. وقد استشهد العلماء في غريب اللغة بأقوال الكفار.

وتلك الأقوال السابقة تعتبر ردوداً ضعيفة.

رابعاً: وجدت لابن تيمية – رحمه الله – ملحظاً دقيقاً عميقاً في سقوط الاستشهاد ببيت الأخطل؛ وهو أن هذا البيت لشاعرٍ نصراني، مشرك، كافر، مثلث؛ والنصارى قد أخطؤوا في مسمى الكلام.

قال ابن تيمية – رحمه الله –:

"... وهو نصراني كافر مثلث، ....، ....، ....، والنصارى قد أخطؤوا في مسمى الكلام، فجعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله..."[١].

خامساً: إن الأخطل قصر الكلام على ما في القلب، أو النفس.

كما يفيده تركيب الكلام؛ إذ أن دخول "إن" على الجملة يفيد الحصر، وهو اقتصار الخبر على المبتدأ كما تقول إن زيداً كريم.

والأخطل لم يتعرض للحقائق اللغوية لمعنى الكلمة، وما ذكره هو: نوع تعريف، ورسم للكلام.

"... ومسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر؛ فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة وعرفوا معناه في لغتهم....، ....، ....

وأيضاً فالناطقون باللغة يحتج باستعمالهم للألفاظ في معانيها، لا بما يذكرونه من الحدود..."[٢].

وكون الأخطل عربيا يحتج بشعره في استعمال الألفاظ في معانيها اللغوية لا بما يذكره من حدود وتعريفات. فالحدود الاصطلاحية الشرعية يرجع فيها إلى الشرع.

ثم إن الأخطل نصراني، والنصارى قد عرف عنهم أنهم يتكلمون في كلمة الله – تعالى – بغير الحق:

---

(١) مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٣٩ – ١٤٠.

(٢) مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٣٨ – ١٣٩.

- فتارة يجعلون كلامه الذي تكلم به كالتوراة والإنجيل مخلوقاً منفصلاً عنه، وينفون عنه الصفات.

- وتارة يجعلون كلمته قديمة أزلية متولدة عنه لم تزل ولا تزال، ثم يقولون: هذه الكلمة هي إبنه.

- وتارة يجعلون هذه الكلمة علمه، أو حكمته.

- وتارة يقولون: إن هذه الكلمة هي إله خالق، وهو الذي خلق السموات والأرض.

- وتارة يقولون: هذه الكلمة هي نفس المسيح؛ والمسيح إله خالق[1].

فإذا كانت النصارى من أعظم الناس تناقضاً، واضطراباً وافتراءً على الله - تعالى - في معنى الكلمة، ولهم في كلام الله - تعالى - وصفاته - من الإضطراب والتناقض، ومخالفة كلام الرسل والأنبياء - الذين بعثوا جميعاً بدعوة التوحيد - ومخالفة كلام أهل اللغة؛ فكيف يصح أن تأخذ معنى الكلام منهم.

سادساً: ذكر ابن تيمية - رحمه الله - تفسيراً آخر لبيت الأخطل - إن صحت نسبته إليه - وهو: أنه "... لم يرد بهذا أن يذكر مسمى "الكلام" ولا أحد من الشعراء يقصد ذلك البته؛ وإنما أراد - إن كان قال ذلك - ما فسره به المفسرون للشعر، أي: أصل الكلام من الفؤاد، وهو: المعنى، فإذا قال الإنسان بلسانه ماليس في قلبه فلا تثق به.

وهذا كالأقوال التي ذكرها الله عن المنافقين، ذكر أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم.

ولهذا قال:

لا يعجبنك من أثير لفظه ... حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

---

(١) راجع: الأديان في القرآن، ص ١٩٠ - ٢٢٤.
- كتاب أبي عبيدة الخزرجي، ص ٥٤ - ٦١؛ ص ٧٣.
- محاضرات في النصرانية، محمد أبوزهرة، ص ٩٩ - ١١١.
- الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص ١٢٠ - ١٣٧.

نهاه أن يعجب بقوله الظاهر حتى يعلم ما في قلبه من الأصل.

ولهذا قال: حتى يكون مع الكلام أصيلا.

وقوله: مع الكلام: دليل على أن اللفظ الظاهر قد سماه كلاماً، وإن لم يعلم قيام معناه بقلب صاحبه، وهذا حجة عليهم: فقد اشتمل شعره على هذا، وهذا؛ بل قوله: "مع الكلام" مطلق. وقوله: إن الكلام لفي الفؤاد: أراد به أصله ومعناه المقصود به، واللسان دليل على ذلك..."[١].

ومما يدل على فساد قول الأشاعرة بالكلام النفسي أنه: لو لم يكن كلام الله – تعالى – إلا معنى مجرداً قائما بالنفس ليس بحرف ولا صوت، لكان المخلوق أكمل من الخالق؛ ذلك بأننا نعلم أن الحي أكمل من الميت، وأن العالم أكمل من الجاهل، وأن الناطق أكمل من الأخرس، وعلى هذا فنحن نعلم أن الناطق بالمعاني والحروف، أكمل ممن لا يكون ناطقاً إلا بالمعاني دون الحروف، فيمتنع – إذن – أن يكون كلام الله تعالى معنًى مجرداً ليس بحرف ولا صوت – كما تزعم الأشعرية – وإلا لكان المخلوق الذي يقوم به الكلام، ويتكلم بالمعاني والحروف والأصوات أكمل من الخالق.

ولهذا اختص نبي الله موسى – عليه السلام – بمزية التكليم: حيث كلمه الله كلاماً سمعه، فكان تكليم الله له بصوته سبحانه، أفضل ممن أوحى إلى قلبه معاني مجردة لم يسمعها بإذنه[٢].

ولو لم يكن الكلام إلا معنى مجرداً قائماً بالنفس لم يكن فرق بين تكليم الله – تعالى – لموسى وإيحائه لغيره من البشر، مثل ما أوحى إلى الحواريين، وإلى أم موسى...

فإن إيصال معرفة المعنى المجرد إلى القلوب يشترك فيه جميع الأنبياء، والرسل، ومن أوحى الله إليه[٣].

ومما يدل على بطلان قول الأشاعرة بالكلام النفسي، أنه لو لم يكن الكلام إلا معنى مجرداً لكان نصف القرآن كلام الله – تعالى –، ونصفه ليس كلام الله سبحانه:

---

(١) مجموع الفتاوى ج ٧، ص ١٣٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٥٤٠ – ٥٤١.

(٣) راجع: شرح الكوكب المنير، ج ٢، ص ٥١ – ٥٢.

- فالمعنى كلام ا لله.
- والألفاظ ليست كلام ا لله، وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين.

فإن جبريل - عليه السلام - نزل على محمد ﷺ بالقرآن كله: لفظه ومعناه.

فجبريل - عليه السلام - بلغ كلام ا لله - تعالى - إلى الرسول محمد ﷺ ومحمد بلغ كلام ا لله وأداه؛ فليس لجبريل ولا لمحمد عليهما السلام إلا التبليغ والأداء فهما رسولان فقط؛ إذ كان جبريل رسوله من الملائكة، ومحمد رسوله من البشر؛ كما قال تعالى:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[1]. فهذا جبريل عليه السلام.

وقوله تعالى:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾[2]. فهذا محمد عليه السلام.

وقد توهم بعض الغالطين أن إضافة القرآن - في هاتين الآيتين - إلى جبريل ومحمد - عليهما السلام - تقتضي أن محمداً أو جبريل هو الذي أنشأ حروفه، وهذا خطأ ظاهر؛ لأنه لو كان جبريل أو محمد هو الذي أنشأ حروفه ونظمه لامتنع أن يكون الآخر أنشأ ذلك - أيضاً -.

فلما أضاف ا لله القرآن إلى جبريل تارة، وإلى محمد تارة، علم أنه أضافه إليه؛ لأن كل واحد منهما رسول مبلغ بلغ كلام ا لله وأداه؛ لا لأنه أنشأه وابتدأه لا لفظه ولا معناه.

ولهذا قال تعالى:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[3]. ولم يقل لقول ملك، ولا نبي فذكر ذلك بلفظ

---

(١) سورة التكوير، الآية (٢٠).
(٢) سورة الحاقة، الآية (٤٠ - ٤١).
(٣) سورة التكوير، الآية ٢٠؛ وسورة الحاقة، الآيتان ٤٠ - ٤١.

الرسول ليبين أنه يبلغ عن غيره، فيبلغ كلام ا لله الذي تكلم ا لله به بلفظه، ومعناه، وليس لجبريل إلا التبليغ والأداء[1].

وكذلك محمد – عليه السلام – ليس له إلا التبليغ والأداء.

قال تعالى:

﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[2].

و لله الحمد والمنة على نعمة الإسلام والسنة.

ب – نقد قولهم: بنفي الحرف والصوت في كلام الله – تعالى –:

زعم الأشاعرة أن كلام ا لله – تعالى – معنى نفسي قديم ليس بحرف ولا صوت.

وبناء على ذلك ابتدعوا في كلام ا لله – تعالى – مقالة محدثة في الدين ما سبقهم بها أحد من المسلمين؛ حيث:

أ – أنكروا أن يكون كلام ا لله – تعالى – حروفاً مرتبة تتكون منها الكلمات، والآيات، والسور.

ب – أنكروا أن يكون كلام ا لله – تعالى – أصواتا مقطعة.

وتنحصر شبههم في هذا المقام في ثلاث شبه، هي:

١ – قالوا: لو كان كلام ا لله – تعالى – حروفاً؛ لدخله التعاقب فحروف الكلمة يقع بعضها سابقاً لبعض فعندما يكتب "بسم" فإن "الباء" قد حصلت وثبتت قبل خط الكاتب "سيناً". وكذلك "السين" حصلت وثبتت قبل خطه "ميما"؛ وما تقدم بعضه على بعض، وتأخر بعضه على بعض فهو صفة الخلق، لا صفة الحق.

٢ – وكذلك الأصوات يدخلها التعاقب، ويتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض، ويخالف بعضها بعضاً، وكل ذلك صفة كلام الخلق، لا صفة كلام ا لله – تعالى –: الذي هو – عند الأشاعرة – معنى نفسي قديم ليس بمخلوق[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٥٤١ – ٥٤٢.

(٢) سورة المائدة، الآية (٦٧).

(٣) انظر: الانصاف، ص ٩٩. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٤ – ٧٥.

٣ – ومن الشبه التي تشبثوا بها قولهم: "إن هذه الحروف لا تخرج إلا من مخارج وأدوات، فلا يجوز إضافة ذلك إلى الله – سبحانه –"[١].

ولما كانت هذه الشبه الثلاث مرتبطة بعضها ببعض، فسوف أسوق الكلام في نقدها سوقاً واحداً. وسوف أتتبّعها بالنقد مستعيناً في ذلك – إن شاء الله – بأقوال علماء أهل السنة والجماعة حسب الترتيب الزمني.

فقد قرر أهل السنة والجماعة، وأئمة السنة، وأهل الحديث أنه لا معنى للكلام الحقيقي إلا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة، وأن الكلام الذي يدعي الأشاعرة ثبوته، ويزعمون أنه معنى نفسي قائم بالذات ليس بحرف ولا صوت – غير معقول، وليس له حقيقة في اللغة، ولا في الشرع.

ومتى اعتقد الأشاعرة أن كلام الله – تعالى – مخالف لهذه الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، فهو خروج عن المعقول.

وقد أجمع[٢] العلماء قبل ظهور البدع على أن كلام الله – تعالى – حروف وأصوات مقطعة، ومنظومة حتى نبغ ابن كلاب فأحدث القول بأن كلام الله – تعالى – معنى نفسي ليس بحرف ولا صوت.

قال عبد الله[٣] بن الإمام أحمد بن حنبل: (٢١٣ – ٢٩٠هـ):

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٢) راجع: الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ٨١.

(٣) هو: أبوعبد الرحمن عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المروزي ثم البغدادي.

ولد في جمادى الآخرة سنة ثلاث عشر ومائتين (٢١٣هـ).

له مصنفات كثيرة منها:

١ – كتاب السنة.

٢ – مسائل الإمام برواية عبد الله، وهو كتاب فقه ثمين. وقد طبع.

٣ – كتاب الجمل ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء ج ١٣، ص ٥٢٣.

٤ – كتاب المناسك الصغير. ذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ج١٠، ص ٦٦.

٥ – مسند الأنصار – مخطوط – موجود بالظاهرية برقم ٣٣٦ (حديث) من ٢٤ أ – ١٣٠ أ ج ٦ – ١١. تاريخ النسخ في القرن السابع الهجري.

٦ – فضائل عثمان بن عفان رواه عن والده – مخطوط – في إمبروزيانا. [٣٠ ورقة].

=

"... سألت أبي – رحمه ا لله – عن قوم يقولون: لما كلم ا لله – عز وجل – موسى لم يتكلم بصوت؟.

– فقال: أبي بلى إن ربك – عز وجل – تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت..."[(١)].

وقال:

"... قال أبي – رحمه ا لله – حديث ابن مسعود – رضي ا لله عنه –: "إذا تكلم ا لله – عز وجل – سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان"[(٢)].

– قال عبد ا لله:

– قال أبي: وهذا الجهمية تنكره.

– قال عبد ا لله: قال أبي: هؤلاء كفار يريدون أن يموّهوا على الناس. من زعم أن ا لله – عز وجل – لم يتكلم فهو كافر. ألا إنا نروي هذه الأحاديث كما جاءت..."[(٣)].

وقد رد أبو نصر السجزي (ت٤٤٤هـ) على الأشاعرة في إنكار أن ا لله – تعالى – قد تكلم بصوت.

فقال":

"... وأما الصوت: فقد زعموا أنه لا يخرج إلا من هواء بين جرمين؛ ولذلك لا

= ٧ – ثلاثيات من مسند والده – مخطوط – تشستر بتي رقم ٣٤٨٧. [٨٥ ورقة].

وله مصنفات أكمل بها ما بدأه والده، أو ما جمعها والده. وهي كثيرة لا يتسع المقام لذكرها.

وقد توفي لتسع بقين من جمادى الآخرة سنة تسعين ومائتين (٢٩٠هـ).

راجع في ترجمته:

– الجرح والتعديل ج ٥، ص ٧، تاريخ بغداد ج ٩، ص ٣٧٥؛ المنتظم ج ٦، ص ٣٩؛ سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ٥١٦؛ البداية والنهاية ج ١١، ص ٩٦، طبقات الحنابلة ج ١، ص ١٨٠؛ تهذيب التهذيب ج ٥، ص ١٤١.

(١) كتاب السنة، لعبد ا لله بن أحمد، ج ١، ص ٢٨٠.

(٢) صحيح.

وقد سبق تخريجه. يراجع: ص٩٨ من هذا البحث.

(٣) كتاب السنة، لعبد ا لله بن أحمد ج١، ص ٢٨١.

يجوز وجوده من ذات الله تعالى.

والذي قالوه باطل من وجوه: ألا ترى أن النبي ﷺ ذكر سلام الحجر[1] عليه، ...، ...، ...، وتسبيح الطعام بين يديه[2]، وحنين الجذع[3] عند مفارقته إياه، وما جاء لشيء من ذلك هواء منخرق بين جرمين.

---

(١) وذلك قوله ﷺ : (إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن).
تخريجه:
* أخرجه مسلم/ فضائل/ باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه. ج ٤، ص ١٧٨٢ الحديث رقم (٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة - رضي الله عنه.
* أخرجه الترمذي (كتاب المناقب: باب في آيات نبوة النبي ﷺ ج٥، ص ٥٩٢ الحديث رقم ٣٦٢٤ بنحوه.
* أخرجه الإمام أحمد في المسند ج ٥، ص ٨٩، ٩٥، ١٠٥.
* وأخرجه الدارمي في سننه: المقدمة باب: ما أكرم الله به نبيه من إيمان الشجر والبهائم والجن ج١، ص ١٢؛ رقم (٢٠).

(٢) تخريجه:
* أخرجه البخاري (كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام ج ٦، ص ٥٨٧. الحديث رقم ٣٥٧٩ من حديث عبد الله بن مسعود، وفيه (... ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل).
قال الحافظ ابن حجر بعده: "... أي في عهد رسول الله ﷺ ووقع ذلك عند الإسماعيلي صريحاً أخرجه عن الحسن بن سفيان عن بندار عن أبي أحمد الزبيري في هذا الحديث "كنا نأكل مع النبي ﷺ ونحن نسمع تسبيح الطعام".
فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ٦، ص ٥٩٢.
* وأخرجه الترمذي رقم (٣٦٣٣).
* وأخرجه الدارمي رقم (٢٩) مطولاً.

(٣) تخريجه:
* أخرجه البخاري (كتاب المناقب: باب علامات النبوة) ج ٦، ص ٦٠١. الحديث رقم ٨٥٨٣ من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - ولفظه: "كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحول إليه فحن الجذع فأتاه فمسح يده عليه".
* وأخرجه الترمذي (كتاب المناقب، باب: في آيات إثبات نبوة النبي ﷺ ، وما قد خصه الله - عز وجل به -). ج٥، ص ٥٩٤ الحديث رقم ٣٦٢٧ من حديث أنس رضي الله عنه.
* وأخرجه ابن ماجه في سننه (إقامة الصلاة: باب ماجاء في بدء شأن المنبر ج ١، ص ٤٥٤ الحديث رقم ١٤١٤ من حديث الطفيل بن أبي كعب عن أبيه.

=

وقد أقر الأشعري: أن السموات والأرض ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[١]، حقيقة لا مجازاً[٢].

ولا خلاف بين العقلاء في أن الله – سبحانه – قادر على أن ينطق الحجر الأصم على ماهو به، ....، ....، ....،

وإذا وصف بقدرة على إنطاق الحجر الأصم على ما هو به، بطل قول من زعم أن وجود الصوت غير جائز إلا من هواء منخرق بين جرمين..."[٣].

ومن الأدلة التي استدل بها أهل السنة والجماعة على أن كلام الله تعالى حروف وأصوات، أنه أخبر سبحانه أنه كلم موسى تكليماً، وأن آدم عليه السلام تلقى من ربه كلمات فتاب عليه، وأنه سبحانه، نادى، وناجى... وغير ذلك.

قال تعالى:

﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[٤].

وقال سبحانه:

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[٥].

= * سنن الدارمي (المقدمة، باب ما أكرم النبي ﷺ بحنين المنبر ج ١، ص ١٥. من حديث ابن عمر وجابر وأبي سعيد وابن عباس.

* وأخرجه الإمام أحمد في المسند ج١، ص ٢٤٩، ص ٢٦٧. من حديث ابن عباس، وأنس رضي الله عنهما.

* وأخرجه النسائي في سننه (كتاب الجمعة، باب: مقام الإمام في الخطبة ج ٣، ص ١٠٢. من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه).

(١) سورة فصلت: (جزء من آية ١١).

(٢) راجع: الإبانة عن أصول الديانه. تقديم: الشيخ حماد الأنصاري، الطبعة: الثانية، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، مركز شؤون الدعوة)، ص ٩٧ – ٩٨ حيث قال الأشعري: (... إنه يقول من ليس بحي؛ لأنه – عز وجل – أخبر أن السموات والأرض ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ ...). وقال أبوالحسن الأشعري – أيضاً – في اللمع "... فإن قال ما معنى قوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾؟ قيل له معنى ذلك أنهما قالتا في الحقيقة ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾.

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٥٨ – ١٦٠.

(٤) سورة النساء، الآية ١٦٤.

(٥) سورة البقرة، الآية ٣٧.

وقال عز وجل:

﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[١].

وقال جل شأنه:

﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنْ الْقَانِتِينَ﴾[٢].

وقال الله في الذكر الحكيم:

﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٣].

وقال في التنزيل العزيز:

﴿هَلْ أتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى. إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[٤].

وقال سبحانه:

﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾[٥].

وقال جل ذكره:

﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾[٦].

قال أبونصر عبيد الله السجزي (٤٤٤هـ):

"... وقال جل جلاله:

﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنْ الشَّجَرَةِ أَنْ يَامُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٧].

والنداء عند العرب صوت لا غير[٨]، ولم يرد عن الله – تعالى –، ولا عن رسوله – عليه السلام – أنه من الله غير الصوت.

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٢) سورة التحريم، الآية ١٢.

(٣) سورة الشعراء، الآية ١٠.

(٤) سورة النازعات، الآية ١٦.

(٥) سورة مريم، الآية ٥٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية ٢٢.

(٧) سورة القصص، الآية ٣٠.

(٨) قال الجوهري: "... النداء: الصوت، ...، ...، ... وناداه مناداة ونداء، أي: صاح به..."

= الصحاح تاج اللغة، وصحاح العربية (باب الواو والياء، فصل النون) ج ٦، ص ٢٥٠٥.

=

ولا خلاف بيننا في أن موسى مكلم بلا واسطة، ....، ....، ....، ...

وعن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – قال: (إذا تكلم الله – سبحانه – بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً)[١].

ذكره[٢] بهذا اللفظ عبد الله بن أحمد ، ... ،....، ....، وما في رواته إلا إمام مقبول[٣]. ....، ....، ....، ..... .

وقال ابن منظور: "... والنداء: الصوت. ... ،....، ... وناداه مناداة ونداء: صاح به.. والنداء: ممدود: الدعاء بأرفع الصوت...". لسان العرب ج ١٥، ص ٣١٥.

(١) إسناده صحيح.
* رواه الإمام أحمد في كتاب السنة، ص ٦٢.
وفي آخره بعد قوله (سجدا) "حتى إذا فزع عن قلوبهم، قال: سكن عن قلوبهم، نادى أهل السماء، ماذا قال ربكم؟. قالوا: الحق. ... ...". ص ٦٢.
* وقال ابن القيم: "رواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عن أبيه...". مختصر الصواعق ج ٢، ص ٢٨٤.
* ورواه عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٢٨١ رقم الحديث ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٧.
* علقه البخاري في (كتاب التوحيد، باب: قوله تعالى: ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾، ج ١٣، ص ٤٥٢.
* وأخرجه أبوداود في سننه (كتاب السنة، باب: في القرآن) ج٥، ص ١٠٥. الحديث رقم ٤٧٣٨.
* وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، ص ٢٠١.
* وأخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد، باب صفة تكلم الله – عز وجل – بالوحي، ص ١٤٥ – ١٤٧.
* وأخرجه ابن أبي حاتم وابن مردويه ذكر ذلك في الدر المنثور ج ٦، ص ٦٩٧.
* وقال الألباني إسناده صحيح على شرط الشيخين. (سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم ١٢٩٣).
راجع: كتاب السنة، لعبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل هامش ج ١، ص ٢٨١ – ٢٨٢ رقم الحديث ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٧.
وراجع: هامش كتاب الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ١٦٦.

(٢) رواه عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل عن أبيه بسنده عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ في كتاب السنة ج١، ص ٢٨١ – ١٨٢ رقم الحديث ٥٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧.

(٣) راجع: كتاب الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم. تأليف: الشيخ موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ – ٦٢٠هـ) لوحة ١٩٥. (مخطوط بالمدينة المنورة: مكتبة الجامعة الإسلامية. مجموع رقم ١٥٤٦).

وحد الصوت: هو ما يتحقق سماعه، فكل متحقق سماعه صوت، وكل ما لا يتأتى سماعه ألبته ليس بصوت[1].

وصحة الحد هذا، وهو أن يكون مطرداً، منعكساً[2] يمنع غيره من الدخول عليه.

وأما قول خصومنا إن الصوت هو: الخارج من هواء بين جرمين. فحد غير صحيح؛ لأنا قد بينا أنه قد يوجد خلاف ما زعموه، وا لله أعلم[3].

فإن قالوا[4]: الصوت والحرف إذا أثبتا في الكلام، اقتضيا عدداً. وا لله – سبحانه – واحد من كل وجه[5].

قيل لهم: قد بيّنا لكم مراراً أن اعتماد أولي الحق في هذه الأبواب على السمع.

---

(١) قال الأزهري:
" ... وأما الصوت فهو الذي يسمعه الناس...".
انظر: تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ج ١، ص ١٨٠.

(٢) الطرد هو: تحقق المحدود مع تحقق الحد.
والعكس هو: انتفاء المحدود مع انتفاء الحد.
انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص ١٧.
وانظر – أيضاً – التعريفات، للجرجاني، ص ١٤١؛ ص ١٥٣.

(٣) يشير المصنف هنا إلى تكلم السموات والأرض في قول ا لله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾. سورة فصلت، الآية ١١.
وإلى تكلم الحجر، وحنين الجذع، وتسبيح الطعام. وقد تقدم.

(٤) أي: الأشاعرة.

(٥) هذا المعنى نجده عند علماء الأشاعرة.
قال أبوبكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ).
"... وأيضاً فإن الحروف متناهية معدودة، وكلام ا لله – تعالى – قديم لا مفتتح لوجوده، ولا نهاية لدوامه كعلمه وقدرته، ونحو ذلك من صفات ذاته. وقد أكد ا لله – تعالى – ذلك بغاية التأكيد وأن كلامه لا يدخله العدد والحصر والحد بقوله ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ ....، ....، ....، فأخبر تعالى، ....، .....،... أنه لا نهاية لكلامه إذ كل ما له نهاية له بداية؛ وإنما نتصور النهاية في حق من يتصور في حقه البداية".
الإنصاف فيما يجب إعتقاده، ص ١٠٣.

وقد ورد السمع بأن القرآن ذو عدد[١]، وأقر المسلمون بأنه كلام الله حقيقة، لا مجازاً. ، ...، ...، ...، ... .

– فإن قالوا: إن التعاقب يدخلها[٢]، وكل ما تأخر عن ما سبقه محدث[٣].

– قيل: دخول التعاقب إنما يتعين فيما يتكلم بأداة، والأداة تعجز عن أداء شيء إلا بعد الفراغ من غيره.

وأما المتكلم بلا جارحة، فلا يتعين في تكلمه التعاقب.

وقد اتفق العلماء على أن الله – سبحانه – يتولى الحساب بين خلقه يوم القيامة في حالة واحدة[٤]، وعند كل واحد منهم أن المخاطب في الحال هو وحده، وهذا خلاف التعاقب.

---

(١) أي أن القرآن سور، وآيات، وكلمات، وحروف.
وقد تقدم نص للسجزي نفسه يبين ذلك. راجع: ص٩٠٩ من هذا البحث٩٤٤.

(٢) أي: يدخل الحروف فمثلاً كلمة "بسم" الباء تأتي أولاً، ثم عقبها السين، ثم عقبها الميم.

(٣) لقد قال الأشاعرة نحو هذا القول.
قال أبوبكر الباقلاني (٤٠٣هـ):
"... وأيضاً فإن حروف الكلمة يقع بعضها سابقاً لبعض، فعند خط الكاتب (بـا) قد حصلت وثبتت قبل خطه (سينا) وكذلك السين حصلت وثبتت قبل خطه ميما في كلمة (بسم) وما تقدم بعضه على بعض، وتأخر بعضه عن بعض فهو صفة الخلق، لا صفة الحق، وكذلك الأصوات يتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض ويخالف بعضها بعضا، وكل ذلك صفة كلام الخلق، لا صفة كلام الحق الذي هو قديم ليس بمخلوق...". الإنصاف، ص ٩٩.

(٤) قال تقي الدين أبوالعباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٦٦١ – ٧٢٨هـ) رحمه الله تعالى:
"... والله – سبحانه – يحاسب الخلق في ساعة واحدة، لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا.
وكذلك إذا ناجوه، أو، دعوه أجابهم، كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: "يقول الله – تعالى – قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين، قال الله حمدني عبدي ... الحديث".
أخرجه مسلم (كتاب الصلاة، باب: قراءة الفاتحة) ج ١، ص ٢٩٦، الحديث رقم ٣٩٥.
قال ابن تيمية:
"... فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يقول هذا لكل مصل، والناس يصلون في ساعة واحدة؛ والله – تعالى – يقول لكل منهم هذا ...، ...، ...
وقال ابن تيمية:

=

ثم لو ثبت التعاقب لم يضرنا؛ لأن النبي ﷺ قال لما خرج من باب الصفا: نبدأ بما بدأ الله به ثم قرأ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾[(١)][(٢)].

فبين أن الله بدأ بذكر الصفا. والقرآن – كله – بإجماع المسلمين كلام الله سبحانه.

وفي هذا القدر كفاية لمن وفق للصواب..."[(٣)].

وقال أبو نصر عبيد الله السجزي: (ت ٤٤٤هـ)

= "... وقد روى ابن عباس قيل له كيف يحاسب الله الخلق في ساعة واحدة؟.
– فقال: كما يرزقهم في ساعة واحدة ...".
درء تعارض العقل والنقل ج ٤، ص ١٢٩ – ١٣٠.

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٨.

(٢) تخريجه:
* أخرجه مسلم (كتاب الحج، باب: حجة النبي ﷺ ج ٢، ص ٨٨٦. الحديث رقم ١٤٧ من حديث جابر بن عبد الله – رضي الله عنه – وفيه (أبدأ) بدل (نبدأ).
* وأخرجه مالك في الموطأ (كتاب الحج، باب البدء بالصفا) ج١، ص ٣٧٢. الحديث رقم ١٢٦.
* وأخرجه أبوداود في سننه (كتاب المناسك، باب: صفة حجة النبي ﷺ ج٢، ص ٤٥٥. الحديث رقم ١٩٠٥، من حديث جابر بن عبد الله – رضي الله عنه – أيضاً.
* وأخرجه الترمذي (أبواب التفسير، باب تفسير سورة البقرة – حديث الصفا والمروة) ج ٥، ص ٢١٠ الحديث رقم ٢٩٦٧، من حديث جابر بن عبد الله – رضي الله عنه –.
وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.
* وأخرجه النسائي (كتاب الحج، باب ذكر الصفا والمروة) ج ٥، ص ١٩١.
* وأخرجه ابن ماجة في سننه (كتاب المناسك، باب حجة النبي ﷺ) ج٢، ص ١٠٢٢. الحديث رقم ٣٠٧٤.
قال الألباني: صحيح.
يراجع: صحيح سنن ابن ماجه ج٣، ص ٦٢ – ٦٨. الحديث رقم ٢٥١٢ – ٣١٣٠.
حجة النبي ﷺ للألباني.
إرواء الغليل الحديث رقم ١١٢٠.
صحيح أبي داود الحديث رقم ١٦٦٣.
قال وفي مسلم بلفظ: "أبدأ" وهو الصواب.
* وأخرجه الدارمي في سننه (كتاب المناسك، باب: في سنة الحاج، ج ٢، ص ٤٦.

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٦٥ – ١٦٨.

"... فلما سمى – سبحانه – هذا القرآن العربي الفصل[١] كلامه، علم أن كلامه حروف، كيف وقد أكد ذلك بذكر الحروف المقطعة في أوائل السور منه مثل: "ألم"[٢]، و "الر"[٣] و "كهيعص"[٤] و "طه"[٥]، و "حم"[٦]، و "يس"[٧]، و "ص"[٨] و "ق"[٩]، و "ن"[١٠].

فمن زعم أنها ليست من القرآن فهو كافر، ومن زعم أنها من القرآن، والقرآن ليس بكلام الله فهو كافر، ومن زعم أنها عبارة عن الكلام الذي لا حروف فيه، قيل له: هذا جهل وغباء؛ لأن الكلام الذي تزعمه ليس يعرفه سواك، ولا يدري ماهو غيرك، وأنت – أيضاً – لا تدريه وإنما تتخبط فيه.

ثم لو كان قولك صحيحاً، لوجب أن تكون عنه مفهومة المعنى بالإتفاق؛ لأن موضوع العبارة التفسير، ليفهم ما أشكل من ظاهر الكلام، فإذا كان الكلام شيئاً واحداً لا يدرى ما تفسيره، وكانت العبارة عنه حروفاً كثيرة الاختلاف في معانيها، ولم يتفق على معنى منها لم تُفِدْ العبارة شيئاً.

وأن النبي ﷺ يقول:

---

(١) قال محقق الكتاب – شكر الله سعيه –: "هكذا في الأصل؛ ولعلها (المفصل). أ.هـ.
قلت: قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ سورة الطارق، الآيتان ١٣، ١٤.
راجع: تفسير ابن كثير ج٤، ص ٤٩٨.

(٢) (آية ١:) في كل من سورة (البقرة) و (آل عمران) و (العنكبوت) و (الروم) و (لقمان) و (السجدة).

(٣) جزء من (آية ١) في كل من سورة (هود) و (يوسف) و (إبراهيم).

(٤) سورة مريم: (آية ١).

(٥) سورة طه: (آية ١).

(٦) آية (١) من كل من سورة (غافر) و (فصلت) و (الشورى) و (الزخرف) و(الدخان) و (الجاثية) و (الأحقاف).

(٧) سورة يس: (آية ١).

(٨) سورة ص: (آية ١).

(٩) سورة ق: جزء من آية (١).

(١٠) سورة القلم: (جزء من آية ١).

(من قرأ سورة الإخلاص)[1].
(ومن قرأ آية الكرسي)[2]
و (من قرأ حرفاً من القرآن)[3].

---

(١) قال محقق الكتاب - شكر الله سعيه -:
المشهور لفظ : (من قرأ قل هو الله أحد). وانظر السيوطي في الجامع الصغير، ج ٢، ص ١٧٨.
راجع: حاشية كتاب الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٥٤ - ١٥٥. ولقد بين الرسول ﷺ : أن القرآن سور في عدة أحاديث صحيحة منها:
١ - قوله ﷺ : "اقرأوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران ... اقرأوا سورة البقرة". أخرجه مسلم كتاب صلاة المسافرين ج١، ص ٥٥٣. الحديث رقم ٢٥٢. والحديث رقم ٢٥٣؛ وفيه: (يؤتى بالقرآن يوم القيامة وأهله الذين كانوا يعملون به تقدمه سورة البقرة، وآل عمران).
والله عز وجل قد أفصح في القرآن الكريم بأن القرآن سور، وآيات؛ فقال عز وجل: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾. سورة البقرة، آية ٢٣.
وقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾. سورة هود، آية ١٣. وذلك كثير في كتاب الله عز وجل.

(٢) صحيح.
قال محقق الكتاب:
الحديث له بقية مذكورة في مواطنها من كتب الحديث.
والمصنف اقتصر على محل الشاهد منه. وأنا أشير إلى من خرجه دون الإشارة إلى ألفاظه؛ نظراً لاتفاق الروايات على محل الشاهد:
* فأخرجه الترمذي/ فضائل القرآن/ باب فضل ماجاء في فضل سورة البقرة، وآية الكرسي ج ٥، ص ١٥٧ الحديث رقم ٢٨٧٩ من حديث أبي هريرة؛ وقال هذا حديث غريب.
* وأخرجه الدارمي/ فضائل القرآن/ باب فضل أول سورة البقرة وآية الكرسي ج٢، ص ٤٤٩ من حديث أبي هريرة أيضاً.
* أخرجه ابن السني (عمل اليوم والليلة/ باب ما يستحب أن يقرأ في اليوم والليلة) ص ٢٥٤، الحديث رقم ٦٩٢ من حديث أبي هريرة أيضاً.
* وأورده الهيثمي من حديث أبي أمامة - رضي الله عنه - وقال: "... رواه الطبراني في الكبير والأوسط بأسانيد وأحدها جيد...". مجمع الزوائد ج ١٠، ص ١٠٢.
* كما أورده الألباني في (سلسلة الأحاديث الصحيحة ج٢، ص ٦٩٧. الحديث رقم ٩٧٢. وأشار إلى صحة الحديث من عدة طرق.

(٣) قال محقق الكتاب:

=

فبين أن القرآن: سور، وآي، وحروف..."[١].

وقال أبو نصر السجزي: (٤٤٤هـ) – أيضا –

"... وقد ثبت – بما ذكرناه – كون القرآن مفرقا مفصلاً، ذا أجزاء، وأبعاض، وآي، وكلمات، وحروف، وأن ما كان بخلاف ذلك لم يكن القرآن المنزل الذي آمن به المسلمون وجحده الكفار، وأن المقروء سور، وآي، وكلمات، وحروف، وكذلك المحفوظ، والمكتوب، والمتلو وأنه عربي مبين، نازل بلسان العرب، ولسان قريش، والمراد باللسان في هذا الباب اللغة؛ لا اللسان الذي هو لحم، ودم، وعروق، تعالى الله عن ذلك، وجل عن أن يوصف بما وصف به نفسه، وتنزه عن الأشباه.

... ، ....، ....، وكل ذي لب صحيح يعرف بالحس والمشاهدة قبل الإستدلال: أن القرآن العربي حروف، ولا فرق بين منكر ذلك، ومنكر الحواس، وأنها من مبادئ العلم وأسباب المدارك.

....، ....، ....، وقد بين الله – في كتابه – مالا إشكال بعده في هذا الفصل لَمّا قال: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى﴾[٢]. والعرب لا تعرف نداء إلا صوتاً، وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك

– فإن أنكروا الظاهر: كفروا.

– وإن قالوا: "إن النداء غير صوت"، خالفوا لغات العرب.

– وإن قالوا: نادى الأمير – إذا أمر غيره بالنداء – دفعوا فضيلة موسى – عليه السلام – المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير واسطة، ولا ترجمان، وليس في

= * أخرجه الترمذي /فضائل القرآن/ باب ماجاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ما له من الأجر ج ٥، ص ١٧٥ الحديث رقم ٢٩١٠ من حديث عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه –. وفيه: "من قرأ حرفاً من كتاب الله". وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

* وذكره الهيثمي: من حديث عوف بن مالك الأشجعي. وقال "رواه الطبراني في الأوسط، والكبير والبزار، وفيه موسى بن عبيد الربذي، وهو ضعيف".

مجمع الزوائد ج٧، ص ١٦٣.

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٥٤ – ١٥٥.

(٢) سورة الشعراء، الآية ١٠.

وجود الصوت من الله – تعالى – تشبيه بمن يوجد الصوت منه من الخلق، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من خلقه، وكيف وكلامه وكلام خلقه معاً عند الأشعري معنى قائم بذات المتكلم لا يختلف، فهو المشبه لا محالة. ....، ....، .... .

وأما نحن فنقول: كلام الله حرف وصوت بحكم النص. وليس ذلك عن جارحة، ولا آلةٍ.

وكلامنا حروف وأصوات، لا يوجد ذلك منا إلا بآلة، والله – سبحانه وتعالى – يتكلم بما شاء، ولا يشغله شيء عن شيء، والمتكلم منا لا يتأتى منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدئ في الآخر، ..."[١].

والكلام، والنداء، والمناجاة لا تكون إلا بصوت.

قال ابن عقيل الحنبلي: (ت ٥١٣هـ)

"... إعلم أن الخطاب من الله – سبحانه – لمن خاطبه من خلقه من ثلاث طرق:

– سماع منه – سبحانه – بلا واسطة، كخطابه لموسى عليه السلام.

– وخطاب بواسطة الملك، كخطابه لجماعة من الأنبياء صلوات الله عليهم؛ وكل ذلك حروف، وأصوات تنتظم معاني الخطاب الذي هو:

أ – استدعاء الفعل أو تركه.

ب – أو إخبار عن ماضي أو مستقبل يتلقاه من لدن الله جلت قدرته، أو من الملك على ما نطق به الكتاب العزيز.

---

(١) الإبانة في الرد على الزائغين في مسألة القرآن، لأبي نصر السجزي نقلاً عن درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ج٢، ص ٩٢ – ٩٤.

وهذا الكتاب يعد في حكم المفقود – إلا أن يشاء الله – كما بين ذلك المحاضر محمد باكريم باعبد الله في مقدمة تحقيق رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ٣٨ – ٤٠.

وقد ذكر أنه بحث عن كتاب "الإبانة" في مظانه، وسافر إلى تركيا، فبحث في فهارس مكتبة "كوبرلي بتركيا" فلم يجده.

لكن ابن تيمية – رحمه الله – حفظ لنا هذا النص في كتابه درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ٩٢ – ٩٤.

- الثالث: إلقاء إلى قلوب الرسل: إما إلهاماً في اليقظة، أو مناما..."[١].

وقال موفق الدين ابن قدامة المقدسي، (٥٤١ - ٦٢٠هـ):

"... والجواب عن هذا من أوجه:

- أحدها: ما الدليل على أن الحروف لا تكون إلا من مخارج وأدوات؟.

- فإن قالوا: لأننا لانقدر على النطق بها إلا من مخارج وأدوات، فكذلك الله رب العالمين.

- قلنا: هذا قياس لله - تعالى - على خلقه، وتشبيه له بعباده، وإلحاق لصفاتهم بصفاته، وهذا من أقبح الكفر.

وقد اتفقنا على أن الله - تعالى - لا يشبه بخلقه وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٢].

- والثاني: أن هذا باطل بسائر صفات الله - تعالى - فإن العلم لا يكون في حقنا إلا بقلب، والسمع لا يكون إلا من إنخراق، والبصر لا يكون إلا من حدقة، والله - تعالى - عالم، سميع، بصير؛ ولا يوصف بذلك.

فإن نفيتم الكلام لافتقاره - في زعمكم - إلى المخارج والأدوات، فيلزمكم نفي سائر الصفات، وإن أثبتم له الصفات، ونفيتم عنه الأدوات، لزمكم مثل ذلك في الكلام، وإلا فما الفرق بينهما؟.

الثالث: أن الله - تعالى - أنطق بعض مخلوقاته بغير مخارج.

فإنه قال تعالى: ﴿وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم﴾[٣].

وقال تعالى: ﴿حتى إذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا: أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾[٤].

---

(١) الواضح في أصول الفقه، تحقيق موسى بن محمد القرني، ص ٢٠٦ رسالة دكتوراه مخطوط على الآلة.

(٢) سورة الشورى، الآية (١١).

(٣) سورة يس، الآية ٦٥.

(٤) سورة فصلت، الآية ٢٠ - ٢١.

وأخبر عن السماء والأرض أنهما ﴿قالتا أتينا طائعين﴾[١]

وأخبر النبي ﷺ أن حجراً كان يسلم عليه[٢]. ....، ....، ....، .

وقال ابن مسعود: كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل[٣].

ولا خلاف في أن الله – تعالى – قادر على إنطاق الحجر الأصم من غير مخارج، فلم لا يقدر – سبحانه – على التكلم إلا من المخارج؟ ..."[٤].

وقال:

" ... وقالوا[٥] – أيضاً –: قد قلتم: (... إن الله يتكلم بصوت، ولم يأت به كتاب ولا سنة).

– قلنا: بل قد ورد به الكتاب، والسنة، وإجماع أهل الحق.

أما الكتاب، فقول الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾[٦].

وقوله تعالى:

﴿منهم من كلم الله﴾[٧].

وقوله سبحانه:

﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾[٨].

وقوله تعالى:

---

(١) سورة فصلت، الآية ١١.

(٢) صحيح.

عن جابر بن سمرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ "...إني لأعرف حجراً بمكة، كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن ...".

وقد سبق تخريجه؛ راجع: ص٩٣٥من هذا البحث.

(٣) صحيح.

وقد سبق تخريجه؛ راجع: ص ٩٣٥ من هذا البحث.

(٤) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ص ٢٢ – ٢٥.

(٥) أي: الأشاعرة

(٦) سورة النساء، الآية ١٦٤.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

(٨) سورة الشورى، الآية ٥١.

﴿وإذ نادى ربك موسى﴾[1].

ولا خلاف بيننا أن موسى سمع كلام الله من الله بغير واسطة، ولا يسمع إلا الصوت؛ فإن الصوت هو ما يتأتى سماعه.

وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: "إن الله يجمع الخلائق، فيناديهم بصوت، يسمعه من بعد كما يسمع من قرب: أنا الملك أنا الديان"[2]، ..."[3].

وأول من عرف عنه إنكار أن يكون تكليم الله - سبحانه - لموسى - عليه السلام - بحرف وصوت هو: عبد الله بن سعيد بن كلاب (+٢٤١هـ).

ثم تلقف أبوالحسن الأشعري هذا القول عنه، فقال إن كلام الله - تعالى - معنى نفسي ليس بحرف ولا صوت، وتبعه على ذلك الأشاعرة، وجماعة من الفقهاء والأصوليين.

وتعلقوا بهذه الشبهة، وهي: "أن الحروف، والأصوات محدثة، لأنه يدخلها التعاقب، والله - سبحانه - عندهم لا تقوم به الحوادث؛ لأنهم زعموا: أن ما لايخلو عن الحوادث - أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث[4].

وقد أولوا نصوص الكتاب والسنة التي تدل على أن الله - تعالى - يتكلم، وينادي، ويناجي، وأن كلامه حروف وأصوات فقالوا - في تكليم الله لمن كلمه من خلقه كآدم وموسى - عليهما السلام -: ليس ذلك الكلام والتكليم إلا خلق إدراك

---

(١) سورة الشعراء، الآية ١٠.

(٢) حسن.

* رواه البخاري في الأدب المفرد رقم (٩٧٠).

* ورواه الإمام أحمد في مسنده ج ٣، ص ٤٩٥.

* وعلقه البخاري؛ انظر فتح الباري ج ١، ص ١٧٤ رقم الحديث (١٩).

وقال المحدث الألباني: "وإسناده حسن كما قال الحافظ ابن حجر (١/١٩)، وعلقه البخاري" أ.هـ. راجع: فتح الباري ج ١، ص ١٧٤ (الباب ١٩) الحديث رقم ٧٨.

راجع: صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري الحديث رقم (٧٤٦/٩٧٠) ص ٣٧١، ٣٧٢.

سلسلة الأحاديث الصحيحة الحديث رقم (١٦٠) ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٣) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ص ٤٠ - ٤١.

(٤) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٤ - ٧٥.

لذلك المعنى في المستمع، فالتكليم هو: معنى مجرد، وهو الإفهام أي: أن ا لله أفهم موسى – عليه السلام – ذلك المعنى القديم. فالتكليم عندهم هو خلق الإدراك فقط[١].

ولهذا اضطربت آراؤهم في هذا المقام، فاضطروا إلى القول في سماع كلام ا لله – تعالى – إلى عدة أقوال:

– منهم من يقول: السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع، كما يقول أبو منصور عبد القاهر البغدادي، وإمام الحرمين، والجرجاني[٢].

– ومنهم من يقول: بل كلام ا لله – تعالى – لا يسمع بحال، لا منه، ولا من غيره؛ لأنه معنى، والمعنى يفهم ولا يسمع، كما يقوله أبوبكر الباقلاني[٣].

– ومنهم من يقول: لا يتكلم إلا بحروف قديمة أزلية ليست متعاقبة، وهو لا يقدر على التكلم بها متى شاء، وإذا شاء، ولا له في ذلك مشيئة ولا فعل[٤].

قال ابن تيمية: (٦٦١ – ٧٢٨هـ)

"... وليس من طوائف المسلمين من أنكر أن ا لله يتكلم بصوت إلا ابن كلاب ومن اتبعه[٥]. ....، ....، ....، .

وقول القائل: إن ا لله لا يتكلم بصوت ونحو ذلك، كلام لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها، وليس فيه حديث؛ لا صحيح، ولا ضعيف[٦]. ....، ....،....،.

---

(١) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٨ – ٨٣.
غاية المرام في علم الكلام، ص ١٠٨ – ١١٠.

(٢) يراجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ٩٨.
الإرشاد إلى قواطع الاعتقاد، ص ١٧٤، ١٧٧.
شرح المواقف، للجرجاني، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٢٠٠.

(٣) راجع: الإنصاف، ص ٩٦، ٩٩، ١٠٦، ١٠٩.

(٤) راجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣١٥ – ٣١٦؛ ص ٣١٣ – ٣١٤.
كتاب المواقف – النسخة المجردة، ص ٣.
شرح المواقف، للجرجاني – الموقف الخامس – تحقيق د. أحمد المهدي، ص ١٦٣ – ١٦٤.
شرح العقائد العضدية، للدواني، ص ٥٩٦.

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٦، ص ٥٢٨.

(٦) انظر: نفس المصدر السابق ج ٦، ص ٥٣٠.

وأما إثبات أن ا لله – تعالى – يتكلم بحرف وصوت ففيه عدة أحاديث في الصحاح، والسنن والمسانيد، وآثار كثيرة عن السلف والأئمة(١).

وقال:

"... هذه الصفة [أي: أن ا لله يتكلم بصوت] دل عليها القرآن فإن ا لله أخبر بمناداته لعباده في غير آية، كقوله تعالى: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن﴾(٢).

وقوله:

﴿ويوم يناديهم فيقول: أين شركائي الذين كنتم تزعمون﴾(٣).

وقوله:

﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾(٤).

"والنداء" في لغة العرب، هو: صوت رفيع، لا يطلق النداء على ما ليس بصوت؛ لا حقيقة، ولا مجازا.

وإذا كان النداء نوعاً من الصوت، فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة؛ كما لو دل دليل على أن هنا إنساناً فإنه يعلم أن هنا حيوانا. ..."(٥).

وقال:

"... إن ما أخبر ا لله به في كتابه من تكليم موسى، وسمع موسى لكلام ا لله يدل على أنه كلمه بصوت؛ فإنه لا يسمع إلا الصوت؛ وذلك أن ا لله قال في كتابه عن موسى: ﴿فاستمع لما يوحى﴾(٦).

وقال في كتابه:

﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده، وأوحينا إلى إبراهيم

---

(١) نفس المصدر السابق، والجزء والصفحة.
ثم راجع: درء تعارض العقل والنقل ج ٢، ص ١١٤ – ١١٥.

(٢) سورة مريم، الآية (٥٢).

(٣) سورة القصص، الآية ٦٢، والآية ٧٤.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٢٢.

(٥) مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٥٣٠ – ٥٣١.

(٦) سورة طه، الآية (١٣).

وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان، وآتينا داود زبورا، ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليما﴾[١].

ففرق بين إيحائه إلى سائر النبيين، وبين تكليمه لموسى.

كما فرق – أيضاً – بين النوعين في قوله:

﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾[٢] ففرق بين الإيحاء، والتكليم من وراء حجاب.

فلو كان تكليمه لموسى إلهاما، ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتا، لم يكن فرق بين الإيحاء إلى غيره، والتكليم له؛ فلما فرق القرآن بين هذا، وهذا، وعلم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إياه، دل ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات وما يدرك بالقلوب، إنما هو كلام مسموع بالآذان، ولا يسمع بها إلا ما هو صوت..."[٣].

وقال:

"... إن مفسري القرآن، وأهل السنن والآثار، وأتباعهم من السلف: كلهم متفقون على أن الله كلم موسى بصوت، كما في الآثار[٤] المعروفة عنهم في الكتب المأثورة عن السلف، مثل ما ذكره ابن جرير وأمثاله في تفسير[٥] قوله:

﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم﴾[٦]. وتفسير كلام الله لموسى وغير ذلك ..."[٧].

---

(١) سورة النساء، الآية ١٦٣ – ١٦٤.

(٢) سورة الشورى، الآية (٥١).

(٣) مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٥٣١ – ٥٣٢.

(٤) تقدم ذكر حديث عائشة، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما. راجع: ص٩٧٥ من هذه الرسالة٩٥٧ .

(٥) تقدم ذكر الأحاديث التي رواها عبد الله بن أحمد في كتاب السنة وتخريجها من كتب السنة كالبخاري وأبي داود، وأحمد راجع: ص٩٣٤ من هذه الرسالة.

(٦) سورة سبأ، الآية ٢٣.

(٧) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٦، ص ٥٣٢.

وقال ابن القيم: (٦٩١ - ٧٥١هـ)

"... وقال أهل السنة والحديث يسمع كلامه - سبحانه - منه تارة بلا واسطة كما سمعه موسى وجبرائيل وغيره، وكما يكلم عباده يوم القيامة، ويكلم أهل الجنة، ويكلم الأنبياء في الموقف، ويسمع من المبلغ عنه كما سمع الأنبياء الوحي من جبرائيل تبليغاً عنه، وكما سمع الصحابة القرآن من الرسول ﷺ عن ا لله، فسمعوا كلام ا لله بواسطة المبلغ، وكذلك نسمع نحن بواسطة التالي..."[1].

والذي دل عليه الكتاب والسنة أن ا لله - سبحانه - تكلم بالقرآن العربي بصوت نفسه، وكلم موسى - عليه السلام - بصوت نفسه، وقد سمع نبي ا لله موسى - عليه السلام - كلام ا لله تعالى - حقيقة، وصوت ا لله - تعالى - لا يشبه شيئاً من أصوات العباد، كما أن صفات ا لله - تعالى - وكلامه لا تشبه صفات المخلوقين، وكلامهم.

والدليل على أن موسى - عليه السلام - سمع كلام ا لله - تعالى - حقيقة، وسمع نداءه سبحانه، نصوص الكتاب والسنة التي فيها ذكر التكليم حقيقة، والصوت.

قال تعالى:

﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾[2].

وقوله تعالى:

﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾[3].

وروى أبوداود في سننه بسنده عن عبد ا لله بن مسعود - رضي ا لله عنه - قال: قال رسول ا لله ﷺ: "اذا تكلم ا لله بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص ٤٣٦.
ثم راجع: الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١١٥، ١٢٠.
الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص ٤١٢.
شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٤ - ١٩٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٣) سورة مريم، الآية ٥٢.

السلسلة على الصفا، فيصعقون ، فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل، حتى إذا جاءهم جبريل فزع عن قلوبهم".

قال: "فيقولون: يا جبريل ماذا قال ربك؟.

– فيقول: الحق.

– فيقولون: الحق، الحق ..."[١].

وروى البخاري بسنده عن أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – حين قال لها أهل الإفك ما قالوا: (قالت: فاضطجعت على فراشي وأنا حينئذ أعلم أني بريئة وأن الله يبرئني؛ ولكن والله ما كنت أظن أن الله ينزل في شأني وحياً يتلى، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيَّ بأمر يتلى، وأنزل الله – عز وجل – ﴿إن الذين جاؤوا بالإفك عصبة منكم﴾[٢] العشر الآيات كلها ..."[٣].

والكلام، والتكليم، والنداء، والمناجاة، لا تكون إلا صوتاً مسموعاً، ولا يعقل في لغة العرب – التي نزل بها القرآن – لفظ النداء بغير صوت مسموع، لا حقيقة، ولا مجازاً.

(١) صحيح.
وقد تقدم تخريجه ص٩٨٠ من هذا البحث.

(٢) سورة النور، الآيات من ١١ – ٢٦.

(٣) متفق عليه.
* أخرجه البخاري – كتاب التوحيد ج ١٣، ص ٥١٨، ح ٧٥٤٥.
– كتاب التوحيد ج ١٣، ص ٤٦٥، ح ٧٥٠٠.
– كتاب التفسير ج ٨، ص ٤٥٢ – ٤٥٤، ح ٤٧٥٠.
– كتاب المغازي ج ٧، ص ٤٣١ – ٤٣٤، ح ٤١٤١.
– كتاب الشهادات ج ٥، ص ٢٧٢، ح ٢٦٦١.
* وأخرجه مسلم كتاب التوبة صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٧، ص ١١٢.
* وأخرجه أبوداود في سننه كتاب السنة، ج ٤، ص ٢٣٥، ح ٤٧٣٥.
* وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ج ٦، ص ١٩٧.

ج / نقد قول الأشاعرة بأن الحروف والألفاظ مخلوقة؛ وأنها حكاية، أو عبارة عن المعنى القديم.

ذهب الأشاعرة إلى أن الحروف والألفاظ حادثة، ومخلوقة وهي عبارة عن المعنى النفسي القديم القائم بذات الله تعالى عند أبي الحسن الأشعري، وحكاية عنه عند ابن كلاب[١].

وقد بين موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ – ٦٢٠)هـ موضع الخلاف بين أهل السنة والجماعة، والأشاعرة.

قال رحمه الله:

"... موضع الخلاف أننا نعتقد أن القرآن كلام الله – تعالى – وهو هذه المائة والأربع عشرة سورة، أولها الفاتحة، وآخرها المعوذات، وأنه سور، وآيات، وحروف، وكلمات متلو، مسموع، مكتوب.

وعندهم: أن هذه السور، والآيات ليست بقرآن، وإنما هي عبارة عنه، وحكاية وأنها مخلوقة، وأن القرآن معنى في نفس الباري، وهو شيء واحد، لا يتجزأ، ولا يتبعض ولا يتعدد، ولا هو شيء ينزل، ولا يتلى، ولا يسمع، ولا يكتب وأنه ليس في المصاحف إلا الورق والمداد.

واختلفوا في هذه السور التي هي القرآن: فزعم بعضهم أنها عبارة جبريل – عليه السلام – هو الذي ألّفها بإلهام الله – تعالى – له ذلك.

---

(١) راجع: التعليق في أصول الفقه، لأبي حامد الإسفراييني – فيما نقله عنه ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص ١٠٧.

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٣٣ – ٤٤.

الإنصاف، ص ٩٧.

الغنية في أصول الدين، ص ٩٨ – ٩٩؛ ص ١٠٥، ص ١٠٩؛ لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) ص ٨٩ – ٩٣.

التبصير في الدين، ص ١٦٧.

شرح الجوهرة، ص ٧٣؛ ص ٩٥.

وزعم آخرون منهم أن الله – تعالى – خلقها في اللوح المحفوظ فأخذها جبريل منه[١].

واحتجوا على كون هذه السور مخلوقة بأنها تتعدد، ولا يتعدد إلا المخلوق.

وهذا يبطل بصفات الله – تعالى – فإنها صفات متعددة، منها: السمع، والبصر، والعلم، والإرادة، والقدرة، والحياة، والكلام، ولا خلاف في أنها قديمة.

...، ....، ...، وكذلك كُتُبُ الله – تعالى –: فإن التوارة والإنجيل والزبور والقرآن متعددة، وهي غير مخلوقة؛ وإن قالوا: هي مخلوقة، فقد قالوا: بخلق القرآن، وهو قول المعتزلة، وقد اتفقنا على ضلالهم، واتفق المنتمون إلى السنة على أن القائل بخلق القرآن كافر[٢] منهم من قال:

- كفر ينقل عن الملة.
- ومنهم من قال: لا ينقله عنها.

فمتى قالوا: بخلق القرآن وغيره من كتب الله – تعالى – فقد قالوا: بقول أقروا بكفر قائله.

وإن أقروا بها غير مخلوقة، وهي متعددة، فقد بطل قولهم..."[٣].

وأشار ابن القيم – رحمه الله تعالى – إلى قول الأشاعرة هذا، وبين بطلانه؛ فقال:

"... فكتاب الله عندهم غير كلامه؛ كتابه مخلوق، وكلامه غير مخلوق. والقرآن إن أريد به الكتاب كان مخلوقاً، وإن أريد به الكلام كان غير مخلوق.

وعندهم أن الذي قال السلف هو غير مخلوق هو عين القائم بالنفس، وأما ما جاء به الرسول وتلاه على الأمة فمخلوق، وهو عبارة عن ذلك المعنى، وعندهم أن الله – تعالى – لم يكلم موسى، وإنما اضطره إلى معرفة المعنى القائم بالنفس من غير أن يسمع منه كلمة واحدة، وما يقرؤه القارئون، ويتلوه التالون فهو عبارة عن ذلك المعنى، وفرعوا على هذا الأصل فروعاً، منها:

---

(١) راجع: شرح الجوهرة، ص ٧٣.

(٢) لقد سبق تحرير القول في بيان حكم تكفير القائل بخلق القرآن؛ راجع: ص ٨٩٩ من هذا البحث

(٣) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ص ١٧ – ٢٠.

- أن كلام ا لله لا يتكلم به غيره، فإنه عين القائم بنفسه. ومحال قيامه بغيره، فلم يتل أحد قط كلام ا لله، ولا قرأه.

- ومنها: أن هذا الذي جاء به الرسول ﷺ ليس كلام ا لله إلا على سبيل المجاز.

- ومنها: أنه لا يقال إن ا لله تكلم ولا يتكلم، ولا قال ولا يقول، ولا خاطب ولا يخاطب، فإن هذه كلها أفعال إرادية تكون بالمشيئة، وذلك المعنى صفة أزلية لا تتعلق بالمشيئة.

ومنها: أنهم قالوا: لا يجوز أن ينزل القرآن إلى الأرض، فألفاظ النزول والتنزيل لا حقيقة لشيء منها عندهم.

ومنها: أن القرآن القديم لا نصف له، ولا ربع، ولا خمس، ولا عشر، ولا جزء له، ألبتّةً.

ومنها: أن معنى الأمر هو معنى النهي، ومعنى الخبر والإستخبار وكل ذلك معنى واحد بالعين.

ومنها: أن نفس التوراة هي نفس القرآن، ونفس الإنجيل والزبور، والإختلاف في التأويلات فقط.

ومنها: أن هذا القرآن تأليف جبرائيل، أو محمد، أو مخلوق خلقه ا لله - تعالى - في اللوح المحفوظ، فنزل به جبرائيل من اللوح؛ لا من ا لله على الحقيقة كما هو معروف من أقوالهم.

ومنها: أن ذلك العين القديم يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمس، فيسمع، ويرى، ويشم، ويذاق، ويلمس إلى غير ذلك من الفروع الباطلة سمعاً، وعقلاً، وفطرةً ..."[١].

وقال ابن أبي العز الحنفي:

"... ولو كان ما في المصحف عبارة عن كلام ا لله، وليس هو كلام ا لله، لما حرم

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤١٣ - ٤١٤.
ثم راجع: نفس المصدر، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

على الجنب والمحدث مسه، ولو كان ما يقرأه القارئ ليس كلام ا لله لما حرم على الجنب والمحدث قراءته.

بل كلام ا لله محفوظ في الصدور، مقروء بالألسن، مكتوب في المصاحف. ...، ...، ....

وهو في هذه المواضع كلها حقيقة؛ وإذا قيل فيه خط فلان وكتابته، فهم منه معنى صحيح حقيقي.

وإذا قيل: المداد في المصحف – : كانت الظرفية فيه غير الظرفية المفهومة من قول القائل: فيه السموات والأرض، وفيه محمد وعيسى، ونحو ذلك. وهذان المعنيان مغايران لمعنى قول القائل: فيه كلام ا لله.

ومن لم يتنبه للفروق بين هذه المعاني ضل ولم يهتد للصواب.

وكذلك الفرق بين القراءة التي هي فعل القارئ، والمقروء الذي هو قول الباري، من لم يهتد له فهو ضال – أيضاً – ولو أن إنساناً وجد في ورقة مكتوباً "ألا كل شيء ما خلا ا لله باطلٌ" من خط كاتب معروف. لقال هذا من كلام لبيد حقيقةً وهذا خط فلان حقيقة، وهذا كل شيء حقيقة، وهذا خبر حقيقة، ولا تشتبه هذه الحقيقة بالأخرى.

والقرآن في الأصل: مصدر، فتارة يذكر ويراد به القراءة، قال تعالى:

﴿وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾[١].

وقال صلى ا لله عليه وسلم:

(زينوا القرآن بأصواتكم)[٢].

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

(٢) تخريجه:

* رواه البخاري تعليقاً (كتاب التوحيد، باب الماهر بالقرآن ٥٢) رقم الحديث ٧٥٤٤.
* ورواه البخاري – أيضاً – في كتاب خلق أفعال العباد ج٢ (التعرب بعد الهجرة) عن البراء بن عازب – رضي ا لله عنه، ص ١٥٩.
* ورواه أبوداود ج ٢، ص ٧٤، ح ١٤٦٨.
* ورواه النسائي (كتاب الافتتاح، باب : تزيين القرآن بالصوت) ج ٢، ص ١٧٩.
* ورواه ابن ماجة، ج ١، ص ٤٢٦، ح ١٣٤٢.
* وأخرجه الدارمي ج ٢، ص ٤٧٤.

=

وتارة يذكر ويراد به المقروء.

قال تعالى:

﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ با لله من الشيطان الرجيم﴾[(١)].

وقال تعالى:

﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾[(٢)].

وقال صلى ا لله عليه وسلم:

(إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف)[(٣)].

=

* وأخرجه الحاكم في المستدرك، ج ١، ص ٥٧٥.

* وأخرجه الإمام أحمد في المسند عن البراء رضي ا لله عنه ج٤، ص ٢٨٣، ج٤، ص ٢٨٥، ج ٤، ص ٢٩٦، ج٤، ص ٣٠٤.

* وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ج ١٣، ص ٥١٩ "... أخرجه أحمد وأبوداود، والنسائي، وابن ماجة، والدارمي، وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحيهما من هذا الوجه...".

* قلت وبعد البحث الطويل لم أعثر عليه في كتاب التوحيد لابن خزيمة.

* وقد صححه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وذكر له شواهد.

راجع:

- سلسلة الأحاديث الصحيحة ج٢، ص ٤٠١ - ٤٠٢ ح ٧٧١.
- صحيح أبي داود ح ١٣٢٠.
- صحيح سنن ابن ماجة ج ١، ص ٣٩٩ ح ١١١١ - ١٣٥٩.
- تخريج أحاديث المشكاة، ج١، ص ٦٧٤ ح ٢١٩٩ قال: وإسناده صحيح.
- تخريج أحاديث شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٣.

(١) سورة النحل، الآية ٩٨.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٢٠٣.

(٣) متفق عليه.

* رواه البخاري ح ٢٤١٩. ح ٤٩٩١/ ح ٦٩٣٦/ ح٧٥٥٠.

* رواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٦، ص ٩٩.

* رواه أبوداود ج٢، ص ٧٥ - ٧٦ ح ١٤٧٥.

* رواه الترمذي (أبواب القراءات، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف) ج ١١، ص ٦٠ - ٦٢/ ح ٩.

* ورواه النسائي (كتاب الإفتتاح، باب: جامع ماجاء في القرآن) سنن النسائي بشرح السيوطي ج٢، ص ١٥٠.

=

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على كل من المعنيين المذكورين.

فالحقائق لها وجود عيني، وذهني، ولفظي، ورسمي؛ ولكن الأعيان تعلم، ثم تذكر، ثم تكتب. فكتابتها في المصحف هي المرتبة الرابعة.

وأما الكلام فإنه ليس بينه وبين المصحف واسطة؛ بل هو الذي يكتب بلا واسطة، ولا لسان.

والفرق بين كونه في زبر الأولين، وبين كونه في رقّ منشور، أو لوح محفوظ، أو في كتاب مكنون – واضح.

فقوله عن القرآن: (وإنه لفي زبر الأولين)[١].

أي: ذكره، ووصفه، والإخبار عنه، كما أن محمداً مكتوب عندهم. إذ القرآن أنزله الله على محمد، لم ينزله على غيره أصلاً؛ ولهذا قال في الزبر، ولم يقل في الصحف، ولا في الرق؛ لأن "الزبر" جمع "زبور" و "الزبر" هو: الكتابة والجمع، فقوله (وإنه لفي زبر الأولين) أي مزبور الأولين، ففي نفس اللفظ واشتقاقه ما يبين المعنى المراد، ويبين كمال بيان القرآن وخلوصه من اللبس.

وهذا مثل قوله: (الذي يجدونه مكتوباً عندهم)[٢]، أي: ذكره. بخلاف قوله: ﴿في رق منشور﴾[٣] و ﴿لوح محفوظ﴾[٤] و ﴿كتاب مكنون﴾[٥]؛ لأن العامل في الظرف إما أن يكون من الأفعال العامة مثل الكون، والإستقرار، والحصول، ونحو ذلك، أو يقدر: مكتوب في كتاب، أو في رق.

والكتاب: تارة يذكر ويراد به محل الكتابة.

وتارة يذكر ويراد به الكلام المكتوب.

= * وأخرجه مالك في الموطأ (كتاب القرآن، باب: ماجاء في القرآن) ج١، ص ٢٠١، ح ٥.

* ورواه الإمام أحمد في المسند ج١، ص ٢٤.

(١) سورة الشعراء، الآية ١٩٦.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.

(٣) سورة الطور، الآية ٣.

(٤) سورة البروج، الآية ٣٢.

(٥) سورة الواقعة، الآية ٧٨.

ويجب التفريق بين كتابة الكلام في الكتاب، وكتابة الأعيان الموجودة في الخارج فيه – فإن تلك إنما يكتب ذكرها. وكلما تدبر الإنسان هذا المعنى وضُحَ له الفرق.

وحقيقة كلام الله – تعالى – الخارجية: هي ما يسمع منه، أو من المبلغ عنه، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه. فكلام الله مسموع له معلوم محفوظ، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلو، فإن كتبه فهو مكتوب له مرسوم. وهو حقيقة في هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه.

والمجاز يصح نفيه، فلا يجوز أن يقال: ليس في المصحف كلام الله، ولا: ما قرأ القارئ كلام الله، وقد قال تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾[1]. وهو لا يسمع كلام الله من الله؛ وإنما يسمعه من مبلغه عن الله. والآية تدل على فساد قول من قال: إن المسموع عبارة عن كلام الله وليس هو كلام الله فإنه تعالى قال: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾[2]، ولم يقل حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله. والأصل الحقيقة.

ومن قال: إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله، أو حكاية كلام الله، وليس فيها كلام الله – فقد خالف الكتاب والسنة، وسلف الأمة، وكفى بذلك ضلالاً..."[3].

إلى أن قال رحمه الله تعالى:

"... ولا شك أن من قال: إن كلام الله معنى واحد قائم بنفسه – تعالى – وأن المتلو المحفوظ المكتوب المسموع من القارئ حكاية كلام الله وهو مخلوق – فقد قال بخلق القرآن وهو لا يشعر؛ فإن الله يقول: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾[4].

أفتراه – سبحانه – وتعالى – يشير إلى ما في نفسه، أو إلى المتلو المسموع؟ ولا

---

(١) سورة التوبة، الآية ٦.

(٢) سورة التوبة، الآية ٦.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٢ – ١٩٤.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

شك أن الإشارة إنما هي إلى هذا المتلو المسموع، إذ ما في ذات ا لله غير مشار إليه، ولا منزل ولا متلو ولا مسموع.

وقوله: ﴿لا يأتون بمثله﴾[1] – أفتراه – سبحانه – يقول: لا يأتون بمثل ما في نفسي مما لم يسمعوه، ولم يعرفوه، وما في نفس ا لله – عزوجل – لا حيلة إلى الوصول إليه، ولا إلى الوقوف عليه.

فإن قالوا: إنما أشار إلى حكاية ما في نفسه، وعبارته وهو المتلو المكتوب المسموع، فأما أن يشير إلى ذاته فلا – فهذا صريح القول بأن القرآن مخلوق؛ بل هم في ذلك أكفر من المعتزلة، فإن حكاية الشيء بمثله وشبهه.

وهذا تصريح بأن صفات ا لله محكية، ولو كانت هذه التلاوة حكاية لكان الناس قد أتوا بمثل كلام ا لله، فأين عجزهم؟!!.

ويكون التالي – في زعمهم – قد حكى بصوت وحرف ماليس بصوت وحرف. وليس القرآن إلا سوراً مسورةً، وآيات مسطرة، في صحف مطهرة.

قال تعالى:

﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾[2].

﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون﴾[3].

﴿في صحف مكرمة. مرفوعة مطهرة﴾[4].

ويكتب لمن قرأ بكل حرف عشر حسنات.

قال صلى ا لله عليه وسلم:

(أما إني لا أقول (آلم) حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف)[5].

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

(٢) سورة هود، الآية ١٣.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٩.

(٤) سورة عبس، الآية ١٣ – ١٤.

(٥) صحيح الإسناد.

=

وهو المحفوظ في صدور الحافظين المسموع من ألسن التالين..."[1].

وقال موفق الدين بن قدامة (٥٤١ – ٦٢٠هـ):

"... والأمة مجمعة على أن هذا هو القرآن الذي لا تصح الصلاة إلا به.

...،...،... .

ولما اختلف أهل الحق والمعتزلة، فقال أهل الحق: القرآن كلام الله غير مخلوق، وقالت المعتزلة: هو مخلوق، لم يكن اختلافهم في هذا الموجود دون ما في نفس الباري مما لا يدري ماهو، ولا نعرفه.

ولما أمر الله – تعالى – بترتيل القرآن بقوله سبحانه: ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾[2] لم يفهم منه المسلمون إلا هذا الموجود.

ولما قال الوليد بن المغيرة ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾[3] إنما أشار إلى هذا النظم، فتوعده الله – عز وجل – فقال: ﴿سأصليه سقر﴾[4].

ولما قالوا: ﴿لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه﴾[5] إنما أشاروا إليه.

ولما قالوا: ﴿إن هذا إلا أساطير الأولين﴾[6] لم يعنوا غيره.

= * رواه الترمذي (أبواب ثواب القرآن، باب: ماجاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ما له من الأجر) ج ١١، ص ٣٤ ح ٢٩١٣.

* وأخرجه الآجري في آداب حملة القرآن ق ١٣٤/ب – ١٣٥/أ.

* وأخرجه الدارمي رقم ٣٣١٠.

صححه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. قال: "... صحيح أخرجه الترمذي، والآجري في "آداب حملة القرآن" بسند صحيح".

شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٠ – ٢٠١.

ثم راجع: مشكاة المصابيح، ج ١، ص ٦٥٩ ح ٢١٣٧.

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) سورة المزمل، الآية ٤.

(٣) سورة المدثر، الآية ٢٥.

(٤) سورة المدثر، الآية ٢٦.

(٥) سورة سبأ، الآية ٣١.

(٦) سورة الأنعام، الآية ٢٥.

ولو لم يكن هذا النظم قرآناً[1]، لوجب أن تبطل الصلاة به؛ لأن النبي ﷺ قال: (إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن)[2].

فعلى قول هؤلاء المخذولين يكون القرآن الذي لا تصح الصلاة إلا به مبطلاً لها؛ لأنه ليس بقرآن، وإنما هو تصنيف جبريل، وهذه فضيحة لم يسبقوا إليها.

وأجمع المسلمون على أن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً، وإنما يتعلق هذا بالنظم دون ما في النفس.

وأجمعوا على أن القرآن معجز للخلق، عجزوا عن الإتيان بعشر سور مثله، أو سورة مثله، وإنما يتعلق ذلك بهذا القرآن.

وهو هذا القرآن الذي أجمع عليه المسلمون، وكفر به الكافرون، وزعمت المعتزلة أنه مخلوق؛ وأقر الأشعري أنهم مخطئون؛ ثم عاد فقال: هو مخلوق، وليس بقرآن، فزاد عليهم.

ولا خلاف بين المسلمين أجمعين أن من جحد آية أو كلمة متفقاً عليها، أو حرفاً متفقاً عليه أنه كافر.

...، ...، ...، والأشعري[3] يجحده كله، ويقول: ليس شيء منه قرآنا، وإنما هو

---

(١) أراد المؤلف أن مابين دفتي المصحف هو كلام الله – تعالى – حقيقة، وقد تكلم الله بلفظه ومعناه، وهو المحفوظ في الصدور، المكتوب في السطور، المنزل على محمد ﷺ لأن الأشاعرة ينكرون أن هذا القرآن العربي هو كلام الله حقيقة ويزعمون أن المتلو، المكتوب، المحفوظ هو دلالة أو عبارة عن المعنى النفسي القديم الذي زعموا أنه كلام الله حقيقة.
وزعموا أن هذه الحروف والألفاظ التي بين دفتي المصحف إنما هي عبارة وحكاية عن كلام الله – تعالى – ولهذا وجب لها التعظيم والتشريف.

(٢) حديث صحيح.
* أخرجه مسلم رقم ٥٣٧.
* وأخرجه أحمد ج ٥، ص ٤٤٧، ٤٤٨.
* وأخرجه أبوداود رقم ٩٣٠، ٩٣١.
* وأخرجه النسائي (كتاب السهو، باب: الكلام في الصلاة) ج ٣، ص ١٧.

(٣) أبوالحسن الأشعري (ت٣٢٤) نفسه لا يقول بهذا؛ وإنما هو قول بعض أتباعه المنتسبين إليه. قال ابن تيمية: "... ومن حكى هذا عن الأشعري نفسه فهو مجازف...".

=

كلام جبريل.

ولا خلاف بين المسلمين – كلهم – في أنهم يقولون: قال الله كذا، إذا أرادوا أن يخبروا عن آية، أو يستشهدوا بكلمة من القرآن، ويقرون كلهم بأن هذا قول الله، وعند الأشعري ليس هذا قول الله؛ وإنما هو قول جبريل[١]، فكان ينبغي لهم أنهم يقولون: قال جبريل، أو قال النبي ﷺ إذا حكوا آية.

ثم إنهم قد أقروا أن القرآن كلام الله غير مخلوق، فإذا لم يكن القرآن هذا الكتاب العربي الذي سماه الله قرآنا، فما القرآن عندهم؟. وبأي شيء علموا أن غير هذا يسمى قرآنا، فإن تسمية القرآن إنما تعلم من الشرع، أو النص، فأما العقل فلا يقتضي تسمية صفة الله قرآنا، وما ورد النص بتسميته القرآن إلا لهذا الكتاب، ولا عرفت الأمة قرآنا غيره، وتسميتهم غيره قرآنا تحكم بغير دليل شرعي ولا عقلي، مخالف الكتاب والسنة، وإجماع الأمة.

ومدار القوم على القول بخلق القرآن، ووفاق المعتزلة؛ ولكن أحبوا أن لا يعلم بهم فارتكبوا مكابرة العيان، وجحد الحقائق، ومخالفة الإجماع، ونبذ الكتاب والسنة وراء ظهورهم، والقول بشيء لم يقله قبلهم مسلم ولا كافر.

ومن العجب أنهم لا يتجاسرون على إظهار قولهم، ولا التصريح به إلا في الخلوات، ....، ....، ....، وإذا حكيت عنهم مقالتهم التي يعتقدونها كرهوا ذلك وأنكروه، وكابروا عليه؛ ولا يتظاهرون إلا بتعظيم القرآن، وتبجيل المصاحف، والقيام لها عند رؤيتها؛ وفي الخلوات يقولون: ما فيها إلا الورق[٢] والمداد وأي شيء

= مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٥٥٦ – ٥٥٨.
نعم!! إن بعض من ينتسب إلى المذهب الأشعري قال هذا.
راجع: الإنصاف، ص ٩٧.
شرح الجوهرة، ص ٧٣، ٩٥.

(١) لايريد المصنف بهذا القول أبا الحسن الأشعري نفسه؛ وإنما يريد بالأشعري النسبة إلى المذهب كما يبدو من السياق.

(٢) قال البيجوري في شرح جوهرة التوحيد ص ٩٤:

=

فيها..."[١].

وقد أنكر ابن تيمية على الأشاعرة قولهم بأن حروف القرآن وألفاظه مخلوقة.

قال رحمه الله:

"... إن السلف قالوا: القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا: لم يزل متكلماً إذا شاء، فبينوا أن كلام الله قديم - أي جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد منهم إن نفس الكلام المعين قديم، ولا قال أحد منهم القرآن قديم؛ بل قالوا: إنه كلام الله منزل غير مخلوق، وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن بمشيئته كان القرآن كلامه، وكان منزلاً منه غير مخلوق، ولم يكن مع ذلك أزلياً قديماً بقدم الله وإن كان الله لم يزل متكلماً إذا شاء، فجنس كلامه قديم، فمن فهم قول السلف وفرق بين هذه الأقوال زالت عنه الشبهات في هذه المسائل المعضلة التي اضطرب فيها أهل الأرض.

فمن قال: إن حروف المعجم كلها مخلوقة وأن كلام الله - تعالى - مخلوق فقد قال قولاً مخالفاً للمعقول الصريح والمنقول الصحيح، ومن قال نفس أصوات العباد، أو مدادهم، أو شيئاً من ذلك قديم فقد خالف - أيضاً - أقوال السلف، وكان فساد قوله ظاهراً لكل أحد، وكان مبتدعاً قولاً لم يقله أحد من أئمة المسلمين، ولا قالته طائفة كبيرة من طوائف المسلمين؛ بل الأئمة الأربعة، وجمهور أصحابهم بريئون من ذلك، ومن قال إن الحرف المعين، أو الكلمة المعينة قديمة العين، فقد ابتدع قولاً باطلاً في الشرع والعقل.

ومن قال: إن جنس الحروف التي تكلم الله بها بالقرآن وغيره ليست مخلوقة، وأن الكلام العربي الذي تكلم به ليس مخلوقاً، والحروف المنتظمة منه جزء منه ولازمة له، وقد تكلم الله بها فلا تكون مخلوقة فقد أصاب.

= "... ومذهب أهل السنة [أي: الأشاعرة كما توهم] أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق.

وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق؛ لكن يمتنع أن يقال القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم...".

ثم راجع: ص ٧٢ - ٧٣؛ ص ٩٥.

(١) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ص ٣٠ - ٣٤.

ثم راجع: نفس المصدر، ص ٤٧ - ٤٩.

....، ....، ....، فالإنسان وجميع ما يقوم به من الأصوات والحركات وغيرها مخلوق كائن بعد أن لم يكن.

والرب – تعالى – بما يقوم به من صفاته وكلماته وأفعاله غير مخلوق.

والعباد إذا قرأوا كلامه فإن كلامه الذي يقرؤنه هو كلامه لا كلام غيره.

وكلامه الذي تكلم به لا يكون مخلوقاً، وكان ما يقرؤون به كلامه من حركاتهم، وأصواتهم مخلوقاً.

وكذلك ما يكتب في المصاحف من كلامه فهو كلامه مكتوباً في المصاحف، وكلامه غير مخلوق.

والمداد الذي يكتب به كلامه وغير كلامه مخلوق.

وقد فرق – سبحانه وتعالى – بين كلامه، وبين مداد كلماته بقوله تعالى:

﴿قل لو كان البحر مداداً لكمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾[1].

وكلمات الله غير مخلوقة؛ والمداد الذي يكتب به كلمات الله مخلوق.

والقرآن المكتوب في المصاحف غير مخلوق.

وكذلك المكتوب في اللوح المحفوظ وغيره.

قال تعالى:

﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾[2].

وقال:

﴿كلاَّ إنها تذكرة فمن شاء ذكره. في صحف مكرمة. مرفوعة مطهرة﴾[3].

وقال تعالى:

﴿يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة﴾[4]

---

(١) سورة الكهف، الآية ١٠٩.

(٢) سورة البروج، الآية (٢١ – ٢٢).

(٣) سورة عبس، الآية (١١ – ١٤).

(٤) سورة البينة، الآية (٢ – ٣).

وقال:

﴿إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون﴾[١]..."[٢].

د/ نقد قولهم بأن الكلام النفسي لا يتعلق بالمشيئة:

زعم الأشاعرة أن كلام الله - تعالى - معنى أزلي[٣] قائم بالنفس، لا يتعلق بالمشيئة والقدرة؛ فهو عندهم صفة ذاتية؛ والصفة الذاتية لا يجوز عليها التغير، فكلامه - تعالى - عندهم بمنزلة صفة الحياة، والعلم، وانكروا أن يكون كلامه - تعالى - صفة ذات، وفعل متعلقاً بالمشيئة والقدرة - كما يعتقد أهل السنة والجماعة.

وبناء على ذلك؛ فالله - سبحانه - عندهم لا يصح أن يتكلم متى شاء، وإذا شاء؛ لأن ذلك يستلزم قيام الحوادث بذاته، وقد ذكروا - في دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) أنه لا يقوم به حادث؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث - زعموا - حادث[٤].

كما أنكروا أن يتكلم الله - سبحانه - إذا شاء، بما شاء؛ لأن ذلك يستلزم تسلسل الحوادث، وتعاقبها، وقد أجمعوا في دليل الحدوث على امتناع حوادث لا أول لها؛ لأن مالا يسبق الحوادث - زعموا - حادث[٥].

قال أبوسعيد عبد الرحمن النيسابوري (٤٢٦ - ٤٧٨هـ):

"... فلابد وأن يكون كلامه قديماً؛ لأنه لايجوز قيام الحوادث بذاته..."[٦].

من أجل ذلك كله قال الأشاعرة إن كلام الله - تعالى - أزلي قائم بالنفس، والكلام الأزلي أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد، ووعيد. ثم قالوا: المعدوم على أصلنا مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود!!.

---

(١) سورة الواقعة، الآية (٧٧ - ٧٩).

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٥٤ - ٥٦.

(٣) راجع: الإرشاد، ص ٩٩؛ ص ١١٩ - ١٢٢؛ شرح المواقف، ص ١٥١ - ١٥٨؛ التبصير في الدين، ص ١٦٧؛ الغنية في أصول الدين، ص ٩٨؛ ص ١٠٠، ١٠١.

(٤) راجع: التبصير في الدين، ص ١٦٠ - ١٦١؛ ص ١٦٧.

(٥) راجع: لمع الأدلة، ص ٨٠.

(٦) الغنية في أصول الدين، ص ١٠٥.

فا لله – سبحانه – قد أمر موسى – عليه السلام – في الأزل بخطاب سابق قبل وجود موسى – عليه السلام – بقوله: ﴿اخلع نعليك﴾[١] وقوله ﴿ألق عصاك﴾[٢].

وقد اعترض عليهم المعتزلة فقالوا: يستحيل أن يكون الباري – عز وجل – مخاطباً بذلك في أزله وموسى – عليه السلام – غير موجود؛ لأن الخطاب، – وليس هناك مخاطب – لغو، وهذيان، وعبث ويستحيل ذلك في صفات ا لله تعالى.

كما اعترض عليهم المعتزلة فقالوا: إذا أثبتم كلاماً قديما أزلياً فلا يخلو:

– إما أن تحكموا بكونه في الأزل أمراً ونهياً، وخبراً واستفهامًا...

– أو لا تثبتوا له هذه الأقسام.

– فإن صرتم إلى نفي هذه الأوصاف أبطلتم الكلام؛ إذ لا يعقل كلام لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً، أو خبراً أو استفهاماً. ... فإن هذه جملة أقسام الكلام.

– وإن أطلقتم كونه أمراً، ونهيا، وخبراً لزمكم إثبات مخاطب به في الأزل؛ لاستحالة توجه الخطاب على المعدوم.

وقد تنكب المعتزلة الطريق، ولم يحالفهم التوفيق عندما ترددوا في القول بأن كلام ا لله حادث، يخلقه ا لله في جسم من الأجسام ويحدثه؛ فهو على – حد زعمهم – فعل يفعله ا لله سبحانه ويحدثه على حسب النوازل، والحوادث متى شاء، وإذا شاء.

وقد وقى ا لله – سبحانه – أهل السنة والجماعة، ووفقهم إلى الحق الذي تدل عليه نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف، والأئمة؛ حيث قالوا: إن كلام ا لله – تعالى – صفة أزلية قائمة بذاته – تعالى – وأنه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته، وأن نوع الكلام قديم وأفراده حادثة، وأن الكلام صفة ذات، وفعل معاً: فا لله – عز وجل – يتكلم متى شاء، وإذا شاء، وكلامه صفة من صفاته – سبحانه – وكل ما يستدل به الأشاعرة[٣] على قدم الكلام، وأنه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، فهو دليل لأهل السنة والجماعة على قدم نوع الكلام، ودليل على أن الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى.

---

(١) سورة طه، الآية ١٢.

(٢) سورة النمل، الآية ١٠.

(٣) راجع: مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٣٠٠.

وكل ما يستدل به المعتزلي[١] على حدوث الكلام، فهو دليل لأهل السنة والجماعة على أن كلام الله متعلق بمشيئته وقدرته[٢].

قال تعالى:

﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾[٣].

وقال سبحانه:

﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾[٤].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه تأمل حجج المعتزلة والأشاعرة فوجدها، عند التحقيق – إنما تدل على مذهب أهل السنة والجماعة[٥].

قال رحمه الله:

"... وجميع ما احتج به الكلابية، والأشعرية ....، ....، ....، على قدم الكلام إنما يدل على أنه لم يزل متكلماً إذا شاء، لا يدل على قدم كلام بلا مشيئة، ولا على قدم كلام معين؛ بل على قدم نوع الكلام..."[٦].

ويعتمد الأشاعرة والكلابية في معارضة المعتزلة، والاستدلال على أن كلام الله قديم، على هذه الحجة:

"أنه لو لم يكن الكلام قديماً للزم أن يتصف في الأزل بضد من أضداده: إما السكوت وإما الخرس، ولو كان أحد هذين قديماً لامتنع زواله، وامتنع أن يكون متكلماً فيما لا يزال ولما ثبت أنه متكلم فيما لم يزل ثبت أنه لم يزل متكلماً، وأيضاً فالخرس آفة

---

(١) راجع: نفس المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٩١.
(٢) راجع: مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢٩٠ – ٣٠٢.
(٣) سورة الكهف، الآية ١٠٩.
(٤) سورة لقمان، الآية ٢٧.
(٥) راجع مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢٩٠.
(٦) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٣٠٠.

ينزه الله عنها"[١].

وقد نقض ابن تيمية هذه الحجة مبيناً أنها إنما تدل على مذهب أهل السنة والجماعة.

قال:

"... فهي تدل على مذهب السلف، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء، فيدل على أن نوع الكلام قديم، لا على أنه لم يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن الكلام هو شيء واحد هو قديم..."[٢].

وقال:

"... فهذا تقرير هذه الحجة الدالة على "قدم الكلام"، وأنه لم يزل متكلماً؛ وهي تدل - أيضاً - على قدم جميع صفاته، وأن ذاته القديمة مستلزمة لصفات الكمال الممكنة، فكل صفة كمال لا نقص فيه، فإن الرب يتصف بها، واتصافه بها من لوازم ذاته، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وذاته هي المستلزمة لصفات كماله لا يجوز أن يحتاج في ثبوت صفات الكمال له إلى غيره.

والكلام صفة كمال؛ فإن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم، ولا يقدر؛ والذي يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأكمل ممن تكلم بغير مشيئته وقدرته إن كان ذلك معقولاً.

ويمكن تقريرها على أصول السلف بأن يقال: إما أن يكون قادراً على الكلام، أو غير قادر؛ فإن لم يكن قادراً فهو الأخرس؛ وإن كان قادراً ولم يتكلم فهو الساكت. ....،....،....

فيقال هذه الحجة قد دلت على قدم الكلام؛ لكن مدلولها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيئته؟

- أم مدلولها أنه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته؟.

---

(١) راجع: الإرشاد، ص ١١٩ - ١٢٨.
الغنية في أصول الدين، ص ٩٨ - ١٠٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

والأول: قول الكلابية.

والثاني: قول السلف والأئمة، وأهل الحديث، والسنة.

فيقال: مدلولها: الثاني؛ لا الأول؛ لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم. والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

فيقال: للمحتج بها لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلاماً يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته، وقدرته فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئاً لا يعقل..."[1].

وهناك حجة[2] أخرى استدل بها الأشاعرة على أن كلام الله قديم، وليس بمخلوق كما زعم المعتزلة.

وقد استقصى ابن تيمية أبعاد هذه الحجة، فوجدها إنما تدل على مذهب أهل السنة والجماعة الذين قالوا: بأن آحاد الكلام حادث، وأن الكلام المعين يتعلق بمشيئة الله وقدرته.

---

(١) مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٢) وتلك الحجة هي:

لو كان كلام الله - تعالى - مخلوقا، لكان قد خلقه:

- إما في ذاته.
- أو في غيره.
- أو يخلقه قائماً بنفسه، أي: لا في محل.

فالأول: ممتنع لأنه يلزم منه أن يكون الله - تعالى - محلاً للحوادث، وقد زعموا بطلانه في دليل الجوهر والعرض.

والثاني: باطل؛ لأنه يلزم منه أن يكون الكلام كلاماً للمحل الذي قام به، فلا يكون كلاماً لله تعالى.

والثالث: لأن الكلام صفة، والصفة لا تقوم بنفسها لأنها تفتقر إلى محل تقوم به.

ولو جاز أن يقال: كلام لا في محل، لجاز أن يقال: إرادة لا في محل، وحركة لا في محل، ولون لا في محل... وهذا مما يعلم استحالته قطعاً.

قال الأشاعرة: فلما بطلت هذه الأقسام الثلاثة، تعين أن كلام الله - تعالى - معنى نفسي قديم قائم بذات الله - تعالى -.

راجع: - شرح المواقف - الموقف الخامس - ص ١٥٣ - ١٥٤.

- الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٩٥.

- مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٢٩١.

كما ذكر ابن تيمية أن هذه الحجة تدل – أيضاً – على بطلان مذهب المعتزلة القائلين بأن كلام الله مخلوق، يخلقه الله في جسم من الأجسام؛ حيث زعموا أن الله – سبحانه – لما كلم موسى – عليه السلام – خلق صوتاً في الشجرة، فسمعه موسى عليه السلام، فكان ذلك الصوت المخلوق في الشجرة، والمسموع منها هو كلام الله – تعالى – على حد زعمهم.

وهذا قول فاسد يلزم منه أن الشجرة هي التي قالت:

﴿فلما أتاها نودي ياموسى* إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادِ المقدس طوى* وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى* إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾[١].

كما أن هذه الحجة تدل على فساد قول الأشاعرة بأن كلام الله – تعالى – معنى نفسي أزلي لا أول لوجوده، والكلام الأزلي يتصف بكونه أمراً، ونهياً، وخبراً واستفهاماً، ووعداً، ووعيداً. وأن كلام الله لا يتعلق بمشيئته وقدرته؛ فالله سبحانه أمر موسى – عليه السلام – بقوله: ﴿اخلع نعليك﴾[٢]. وقوله ﴿وألق عصاك﴾[٣] قبل أن يخلق موسى عليه السلام[٤].

وقد وصف أهل الحديث كلام الله – تعالى – بأنه قديم، أي: تكلم به الخالق – سبحانه – قبل خلق العباد وهذا وصف صحيح؛ وإن كان السلف لم يستعملوه؛ فإن القرآن الكريم موجود في اللوح المحفوظ، وسمعه جبريل – عليه السلام – من الله – سبحانه – ونزل به إلى سماء الدنيا؛ ولكن لما كان اللفظ يفهم منه معنى فاسد، لم يجز اطلاقه إلا مع بيان ما يزيل المحذور.

والأشاعرة إذا قالوا: القرآن قديم، يعنون به المعنى النفسي القائم بذاته فقط، وأن الله – سبحانه – لم يتكلم بمشيئته وقدرته، وأما الألفاظ والحروف فهي حادثة

---

(١) سورة طه، الآية ١١ – ١٣.
(٢) سورة طه، الآية ١٢.
(٣) سورة النمل، الآية ١٠.
(٤) راجع: الغنية في أصول الدين، ص ١٠٥ – ١٠٧، الإرشاد، ص ١٢٦ – ١٢٨.

مخلوقة – كما بينت[١] ذلك فيما سبق – فالواجب أن يحرر اللفظ بعبارة دقيقة تدل على المعنى الصحيح الذي يوافق الكتاب والسنة؛ وأما الألفاظ المجملة التي توهم معنى فاسداً، فيجب عدم استعمالها.

وأئمة السلف لم يسمع عن أحد منهم القول بأن القرآن قديم.

ولفظ القديم، لفظ مجمل مشترك يحتمل الحق والباطل. فإنه قد يعنى به أن نوع الكلام لا أول له، وهو – سبحانه – لا يزال متكلماً متى شاء، فكلامه صفة أزلية قديمة قائمة بذاته: كالعلم، والإرادة، فمن أراد بالقديم هذا المعنى وأن القرآن كلام الله – تعالى – منه بدأ، وإليه يعود، وأنه غير مخلوق – فهذا المعنى صحيح؛ فإن الله – سبحانه – لم يزل متكلماً إذا شاء، كلمات الله – سبحانه – لا نهاية لها كما قال سبحانه ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾[٢].

وقد يراد بلفظ القديم أنه قديم العين، وأنه أزلي غير مفتتح الوجود، وأن الله – تعالى – تكلم به في الأزل، ثم انقطع ولم يتجدد، وأنه تكلم في الأزل، وليس قادراً على الكلام فيما لا يزال، وهذا المعنى هو الذي ذهب إليه الكلابية والأشاعرة فهم يريدون بالقديم أنه – سبحانه – تكلم في الأزل ثم لم يتكلم بعد ذلك، فهو قديم العين.

وكذلك لفظ المحدث، لفظ فيه إجمال، واشتراك:

– فقد يراد به أن كلام الله – تعالى – حادث، مخلوق، منفصل عن الله – تعالى – خلقه الله بعد أن لم يكن في جسم من الأجسام، وهذا هو قول الجهمية، والمعتزلة. وهو باطل.

– وقد يراد به المتجدد، وإن سبق له بعض أفراده، وهذا المعنى حق؛ لأن أهل السنة والجماعة قالوا: القرآن كلام الله – تعالى – منزل غير مخلوق، منه بدأ أي: هو المتكلم به، وإليه يعود أي: يرفع من السطور، ويستل من الصدور فلا يبقى منه شيء.

وهو صفة من صفات ذاته، قديم النوع، حادث الآحاد.

---

(١) راجع: ص ٨٢٦ من هذه الرسالة ٩٦٤.

(٢) سورة الكهف، الآية ١٠٩.

أي: أن الله – تعالى – تكلم في الأزل، وقادر على الكلام فيما لايزال، وهو يتكلم متى شاء، وكلامه يتعلق بمشيئته وإرادته وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فنوع الكلام قديمٌ، وآحاده حادثة. والكلام صفة ذات وفعل[١].

وإنكار[٢] الإمام أحمد على داود بن علي الأصبهاني[٣] لقوله: القرآن محدث لأجل الإجمال في هذا اللفظ لما قد يوهمه من معنى فاسد يتبادر إلى الذهن من جراء إطلاقه.

فيجب أن يحرر القائل هذا اللفظ، ويبين مقصوده من التلفظ به، فإن كان يريد بالمحدث أن الله – تعالى – تكلم بالقرآن شيئاً بعد شيء، وأن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته، وأن نوع الكلام قديم، وأفراده حادثة، وأنه كلام تكلم الله – تعالى – به بمشيئته وقدرته بعد أن لم يتكلم به بعينه – وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك، مع أنه – سبحانه – لم يزل متكلماً إذا شاء، فإن هذا المعنى صحيح موافق لما دل عليه الكتاب والسنة، وهو قول السلف، وأهل الحديث[٤].

قال تعالى:

﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾[٥]

وقال صلى الله عليه وسلم:

---

(١) راجع: مجموع الفتاوى ج ٣، ص ٤٠١ – ٤٠٤.
منهاج السنة، ج ٢، ص ٧٨.
درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ٣٠٥ – ٣٠٦. ج ٢، ص ٣٢٩.
شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٠.

(٢) راجع: مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٦١.

(٣) هو: أبوسليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، ظاهري المذهب، وإليه تنسب الظاهرية، وسموا بذلك لأخذهم بظاهر الكتاب والسنة، وكان داود أول من جهر بهذا القول، وهو أحد الأئمة الفقهاء، وكان ممن يقول بحدوث القرآن، ولد في الكوفة، سنة ٢١٠هـ وتوفي في بغداد سنة ٢٧٠هـ.
راجع: ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٤ – ١٦؛ تاريخ بغداد ج ٨، ص ٣٦٩ – ٣٧٥؛ وفيات الأعيان ج ٢، ص ٢٥٥ – ٢٥٧؛ الفهرست ٣٠٣.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٦١.

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٢.

(إن ا لله – عز وجل – يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة)[١].

وروى البخاري وغيره عن أم المؤمنين عائشة – رضي ا لله عنها – حين قال لها أهل الإفك ما قالوا:

(قالت: فاضطجعت على فراشي وأنا حينئذ أعلم أني بريئة وأن ا لله يبرئني؛ ولكن، وا لله ما كنت أظن أن ا لله ينزل في شأني وحياً يتلى، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم ا لله فيَّ بأمر يتلى، وأنزل ا لله – عز وجل – ﴿إن الذين جاؤوا بالإفك عصبة منكم﴾[٢]... العشر الآيات كلها)[٣].

فهذه الآيات والحديث تدلان على أنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً وأن ا لله يتكلم شيئاً بعد شيء، فهو قادر على الكلام أزلاً وأبداً، ويتكلم متى شاء، وأن كلامه متعلق بمشيئته وإرادته، فهذه الآيات قد نزلت بعد أن قال أهل الإفك ما قالوا!!.

ونزول سورة المجادلة كان بعد واقعة معينة في زمن معين[٤]، وهذا دليل على أن نوع الكلام قديم، وهو صفة أزلية لله – تعالى – وأفراده حادثة فهو يتكلم شيئاً بعد شيء وكلامه متعلق بمشيئته وقدرته.

والذكر الحكيم نزل منجّماً حسب النوازل والحوادث وهذا يفيد العلم واليقين بأن الذكر منه محدث، ومنه ما ليس بمحدث.

---

(١) صحيح.
وقد سبق تخريجه ص٩١٥ من هذه الرسالة.

(٢) سورة النور، الآيات ١١ – ٢٦.

(٣) متفق عليه.
وقد سبق تخريجه ص٩٥٣ من هذه الرسالة.

(٤) سبب نزول هذه السورة، هو: أن الصحابي الجليل أوس بن الصامت – رضي ا لله عنه – ظاهر من زوجته الصحابية: خولة بنت ثعلبة بن مالكٍ رضي ا لله عنها؛ فلما ظاهر منها، خشيت أن يكون ذلك طلاقاً فأتت رسول ا لله ﷺ فقالت: يارسول ا لله إن أوساً ظاهر مني، وإنا إن افترقنا هلكنا، وذكرت له ما لقيت منه، وجعلت تشكو إليه، فما برحت مكانها، حتى نزل فيها وفي زوجها قرآنا يتلى!!.
راجع: تفسير ابن كثير ج ٤، ص ٣١٨ – ٣٢٠.

والمراد بلفظ المحدث في قوله: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[١] الآية، أي: الذي أنزل جديداً بعد أن لم يكن منزلاً، فإن الله سبحانه قد كان ينزل القرآن شيئاً بعد شيء، فالمنزل أولاً هو القديم لتقدمه على اللاحق، فالسابق قديم بالنسبة إلى اللاحق.

فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو: المتقدم على غيره[٢].

قال تعالى:

﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون[٣] القديم﴾[٤].

وليس المراد بالمحدث، المخلوق كما تزعم الجهمية، والمعتزلة.

قال ابن تيمية:

"... والإطلاقات قد توهم خلاف المقصود، فيقال:

إن أردت بقولك محدث أنه مخلوق منفصل عن الله – كما يقوله الجهمية والمعتزلة، والنجارية[٥] – فهذا باطل لا نقوله.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢.

(٢) قال ابن منظور:
"... القديم على الاطلاق: الله – عز وجل.
والقدم: العتق مصدر القديم.
والقدم: نقيض الحدوث، قدم يقدم قدماً وقدامة وتقادم، وهو قديم، والجمع قدماء وقدامى...".
لسان العرب ج ١٢ (باب الميم فصل القاف) ج ١٢، ص ٤٦٥.
وفي الإخبار عن الله – تعالى – بلفظ القديم تفصيل، راجع: شرح العقيدة الطحاوية، ص ١١٤ – ١١٥.

(٣) العرجون: العذق عامة، وقيل: هو العذق إذا يبس واعوج، وقيل: هو أصل العذق الذي يعوج، وتقطع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابساً.
قال الأزهري: العرجون أصفر عريض شبه الله به الهلال لما عاد دقيقاً، فقال سبحانه وتعالى: ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾
قال ابن سيده: في دقته واعوجاجه.
لسان العرب، مادة "عرجن" (باب النون، فصل العين) ج ١٣، ص ٢٨٤.

(٤) سورة يس، الآية ٣٩.

(٥) هي إحدى فرق المعتزلة؛ لكن المعتزلة يتبرؤون منهم ويعدونهم مرجئة.

=

وإن أردت بقولك [محدث][1]: أنه كلام تكلم الله به بمشيئته بعد أن لم يتكلم به بعينه – وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك، مع أنه لم يزل متكلما إذا شاء، فإنا نقول بذلك. وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة، وهو قول السلف وأهل الحديث.

وإنما ابتدع القول الآخر[2] الكلابية، والأشعرية؛ ولكن أهل هذا القول لهم قولان:

– (أحدهما): أنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً؛ وإن كان قادراً على الكلام، كما أنه خلق السموات والأرض، بعد أن لم يكن خلقهما، وإن كان قادراً على الخلق. وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول إنه تحله الحوادث، بعد أن لم تكن تحله، وقول من قال إنه محدث يحتمل هذا القول، وإنكار أحمد يتوجه إليه.

– (والثاني): أنه لم يزل متكلماً يتكلم إذا شاء، وهذا هو الذي يقوله من يقوله من أهل الحديث.

وأصحاب هذا القول: قد يقولون: إن كلامه قديم وأنه ليس بحادث ولا محدث؛ فيريدون نوع الكلام، إذ لم يزل يتكلم إذا شاء؛ وإن كان الكلام العيني يتكلم به إذا شاء، ومن قال: ليست تحل ذاته الحوادث، فقد يريد به هذا المعنى، بناء على أنه لم يحدث نوع الكلام في كيفية ذاته..."[3].

= ينتسبون إلى الحسين بن محمد النجار، ويقال لهم: الحسينية وقد توفي الحسين سنة (٢٣٠هـ) تقريباً.

قالوا: بنفي الرؤية، وإثبات خلق القرآن.

وقد خالفواالمعتزلة في القدر، والقول بأن أعمال العباد مخلوقة، وهم فاعلون لها؛ ولهذا اعتبرهم المعتزلة من المرجئة.

راجع: القلائد في تصحيح العقائد، ص ٤٩، ٥٩.

مقالات الإسلاميين، ص ٢٨٣ – ٢٨٥.

الملل والنحل، للشهرستاني، ص ٨٨ – ٩٠.

(١) مابين المعقوفين زيادة لتوضيح المعنى.

(٢) وهو أنه يسمى محدثا، وليس بمخلوق وهو قول بعض الفقهاء كداود بن علي الأصبهاني الظاهري.

راجع: مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٦٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ١٦١ – ١٦٢.

ويتميز مذهب أهل السنة والجماعة في كلام ا لله – تعالى – عن مذهب المعتزلة والأشاعرة بكونه مذهباً وسطاً بين غلو هاتين الفرقتين.

فالكلام: صفة أزلية قائمة بذاته – تعالى – وهذا يعني أن نوع الكلام قديم، وهذا هو الذي تشهد به دلائل الكتاب والسنة، وأنه تعالى – لم يزل متكلماً؛ لأن الكلام صفة كمال لا نقص، ولا يكون صفة كمال إلا إذا قام بذاته – تعالى –.

أما إذا كان مخلوقا منفصلاً عنه – كما تزعم المعتزلة – فليس بصفة كمال؛ بل ليس صفة لله – أصلاً – لأن الكلام كلام من قامت به هذه الصفة، فينسب إلى المحل الذي قامت به.

وقول أهل السنة والجماعة بأنه – سبحانه – يتكلم إذا شاء وأن كلامه متعلق بمشيئته، وقدرته يدل على أن آحاد الكلام حادث، وبهذا فارق أهل السنة والجماعة الأشاعرة الذين زعموا أن كلامه تعالى معنى نفسي قديم هو الأمر، والنهي، وخبر واستفهام، ووعد ووعيد.

واستدل أهل السنة والجماعة على أن كلامه – تعالى – متعلق بمشيئته وقدرته بقوله تعالى:

﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[1]

وقد استدل ابن تيمية بالآيات والأحاديث الصحيحة التي تؤكد أنه سبحانه يتكلم إذا شاء، وأن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته، وأن الكلام صفة ذات وفعل فنوع الكلام قديم والكلام المعين حادث تكلم ا لله به بعد أن لم يكن متكلماً، مثل قوله تعالى:

﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا﴾[2].

فهذه الآية تدل على أنه – سبحانه – إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم لم يأمرهم في الأزل.

قال ابن تيمية:

"... والمقصود أن القرآن يدل على هذا الأصل في أكثر من مائة موضع.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية (١١).

وأما الأحاديث الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب"[١].

ومن تلك الأحاديث التي استدل بها ابن تيمية[٢]:

ما رواه البخاري بسنده عن زيد بن خالد الجهني أنه قال: "صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية – على إثر سماء كانت من الليلة – فلما انصرف أقبل على الناس، فقال: هل تدرون ماذا قال ربكم؟.

– قالوا: الله ورسوله أعلم.

– قال أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر: فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي وكافر بالكواكب، وأما من قال: بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي ومؤمن بالكواكب..."[٣].

كما استدل شيخ الإسلام ابن تيمية[٤] – رحمه الله – على أن نوع الكلام أزلي، وأما الكلام المعين فهو متعلق بمشيئة الله وقدرته وأنه سبحانه لم يزل متكلماً وقادراً على الكلام متى شاء بما ورد عن النبي ﷺ :

(إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا، فيصعقون، فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل، حتى إذا جاءهم جبريل فزع عن قلوبهم.

– قال: فيقولون: يا جبريل ماذا قال ربك؟.

– فيقول الحق.

---

(١) مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢٣٣.

(٢) راجع: نفس المصدر السابق ج ٦، ص ٢٣٣ – ٢٣٤.

(٣) متفق عليه؛ تخريجه:

* رواه البخاري، ج ٢، ص ٣٣٣ ح ٤٨٦.
* ورواه مسلم – صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢، ص ٥٩ – ٦٠ ح ٧١.
* رواه أبوداود ج ٤، ص ١٦ ح ٣٩٠٦.
* وأخرجه النسائي (كتاب الاستسقاء، باب: كراهية الاستمطار بالكواكب ج ٣، ص ١٦٥.
* الموطأ (كتاب الاستسقاء، باب الاستمطار بالنجوم) ج ١، ص ١٩٢.

(٤) راجع: مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢٣٤.

- فيقولون: الحق، الحق"[١].

قال ابن تيمية - عقب إيراد هذا الحديث:

"... فقوله: "إذا تكلم الله بالوحي سمع"، يدل على أنه يتكلم به حين يسمعونه، وذلك ينفي كونه أزلياً، وأيضاً فما يكون كجر السلسلة على الصفا، يكون شيئاً بعد شيء، والمسبوق بغيره لا يكون أزلياً"[٢].

وقال:

"... إذا قيل: لم يزل متكلما إذا شاء، ولم يزل يفعل ما شاء، يقتضي دوام كونه متكلماً وفاعلاً بمشيئته، وقدرته، وإذا ظن الظان أن هذا يقتضي قدم شيء معه كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه.

- وإذا قيل: لم يزل يخلق كان معناه، لم يزل يخلق مخلوقاً، بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، ننفي ما ننفيه من الحوادث، والحركات شيئاً بعد

---

(١) اسناده صحيح.

* أخرجه أبوداود ج٤، ص ٢٣٥، ح ٤٧٣٨.
* علقه البخاري ج ١٣، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.
* أخرجه ابن خزيمة في التوحيد، ص ٩٥ - ٩٦.
* أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، ص ٢٠٠ - ٢٠١.
* وصله ابن حجر في الفتح ج ١٣، ص ٤٥٦.
* وصله ابن حجر - أيضاً - في تغليق التعليق ج ٥، ص ٣٥٣.
* وأخرج البخاري نحوه في التفسير، تفسير سورة الحجر ج ٨، ص ٣٨٠ ح ٤٧٠١.
* أخرج الترمذي نحوه (كتاب التفسير، تفسير سورة سبأ) ج ١٢، ص ١٠١ ح ٣٢٢١.

وقال: هذا حديث حسن صحيح.

* أخرجه ابن ماجة (المقدمة، باب فيما أنكر الجهمية) ج١، ص ٦٩ - ٧٠ ح ١٩٤.

وقد صححه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. راجع: صحيح ابن ماجة ج ١، ص ٨٣/ ح/ ١٦١ - ١٩٣.

وقال: "وهذا اسناد صحيح على شرط الشيخين" راجع: سلسلة الأحاديث الصحيحة ج ٣، ص ٢٨٢ - ٢٨٣/ ح / ١٢٩٣. والله أعلم.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٢٣٤.

شيء. وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل، لا، بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه..."[١].

وقال السجزي (٤٤٤هـ):

"... فأما الله – تعالى – فإنه متكلم فيما لم يزل، ولا يزال متكلماً بما شاء من الكلام، يسمع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء ذلك، ويكلم من شاء تكليمه بما يعرفه ولا يجهله، وهو – سبحانه – حي عليم، متكلم لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء..."[٢].

وقال ابن أبي العز الحنفي (٧٣١ – ٧٩٢هـ):

"... أنه – تعالى – لم يزل متكلماً إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة..."[٣].

وقال:

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ٢٣٩.

(٢) الإبانة في الرد على الزائغين في القرآن، لأبي نصر عبيد الله السجزي، فيما نقله عنه ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ٨٨.
وكتاب الإبانة من أهم وأعظم مصنفات السجزي؛ إن لم يكن أهمها وأعظمها على الإطلاق وقد اقترن اسم هذا الكتاب باسم المصنف؛ لكن هذا الكتاب في حكم المفقود، كما ذكر محقق كتاب الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ٣٨ – ٤٠.
وقد حفظ لنا ابن تيمية هذا النص في درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ٨٨.
كما نقل العلماء نصوصاً من الإبانة للسجزي في مقام الرد على المعتزلة والأشاعرة.
يراجع على سبيل المثال لا الحصر:
- درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ٨٦ – ٩٤، ج ٦، ص ٢٥٠، ج ٧، ص ٢٣٦.
- بيان تلبيس الجهمية ج٢، ص ٣٨، ص ٤١٦ – ٤١٧.
- مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٢، ص ٤٢٨ – ٤٢٩، ص ٣٩٧.
- مختصر الصواعق المرسلة، ج ٢، ص ٢١٤.
- العلو للعلي الغفار، للذهبي، ص ١٨٠.
- سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج ١٧، ص ٦٥٧.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٨٠.

"... فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم أن تكون الحوادث قامت به.

– قلنا: هذا القول مجمل، ومن أنكر قبلكم قيام الحوادث بهذا المعنى به تعالى من الأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك، ونصوص الأئمة – أيضاً – مع صريح العقل.

ولا شك أن الرسل الذين خاطبوا الناس وأخبروهم أن ا لله قال، ونادى، وناجى، ويقول – لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه؛ بل الذي افهموهم إياه: أن ا لله نفسه هو الذي تكلم، والكلام قائم به، لا بغيره، وأنه هو الذي تكلم به وقاله، كما قالت عائشة – رضي ا لله عنها – في حديث الإفك: "ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم ا لله فيَّ بوحي يتلى"[١].

ولو كان المراد من ذلك – كله – خلاف مفهومه لوجب بيانه؛ إذ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. ولا يعرف في لغة،ولا عقل قائل "متكلم" لا يقوم به القول والكلام؛ وإن زعموا أنهم فروا من ذلك حذراً من التشبيه، فلا يثبتوا صفة غيره، فإنهم إذا قالوا: يعلم لا كعلمنا.

– قلنا: ويتكلم لا كتكلمنا، وكذلك سائر الصفات.

وهل يعقل قادر لا تقوم به القدرة، أوحي لا تقوم به الحياة؟.

وقد قال ﷺ:

(أعوذ بكلمات ا لله التامات التي لا يجاوزهن برٌّ ولا فاجر)[٢]. فهل يقول عاقل

---

(١) متفق عليه.
وقد سبق تخريجه ص من هذا البحث.

(٢) سنده صحيح.
* أخرجه الإمام أحمد ج ٣، ص ٤١٩.
* وأخرجه مالك في الموطأ (كتاب الشعر، باب ما يؤمر به من التعوذ) ح/ ١١، ١٢؛ ج٢، ص ٩٥١، ٩٥٢.
وقد صححه الشيخ الألباني؛ فقال:
"... صحيح. رواه أحمد (٤١٩/٣) وابن السني (٦٣١) عن عبد الرحمن بن حنيش مرفوعاً بسند صحيح"
تخريج أحاديث شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩١.

=

إنه ﷺ عاذ بمخلوق...)[١].

هـ / نقد قولهم بأن كلام الله – تعالى – معنى واحد:

قال الأشاعرة إن كلام ا لله – سبحانه – معنى واحد هو: أمر، ونهي، وخبر، واستفهام، ووعد، ووعيد.

وهذا القول باطل؛ لأنه لو كان كلامه – سبحانه – واحداً لاستحال أن يكون مع وحدته منقسماً إلى أقسام الكلام المعروفة، وهي الأمر، والنهي، والخبر، والإستفهام، والوعد، والوعيد، والنداء...؛ لأن هذه الأقسام حقائق مختلفة، وخصائص متباينة؛ فحقيقة قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾[٢] غير حقيقة قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾[٣].

وإذا كان ذلك، كذلك فمن المستحيل أن يشتمل شيء واحد له حقيقة واحدة، على خواص مختلفة.

وأيضاً فلابد في كلامه – سبحانه – من أن يكون له دلالة، ولن يكون له دلالة إلا إذا كان أمراً، أو نهياً، أو خبراً، أواستفهاماً، أو وعداً، أو وعيداً، أو نداء... إلى غير ذلك؛ فإن كان كلامه – سبحانه – شيئاً واحداً على ما يعتقده الأشاعرة، لزم أن يكون الشيء الواحد بصفة الأمر، والنهي، والخبر ... وهذا محال!!.

= وقد جاء التعوذ بكلمات ا لله التامات في أحاديث صحيحة اتفق عليها الشيخان.
راجع: صحيح البخاري (كتاب الأنبياء، باب رقم ١٠، ح ٣٣٧١.
فتح الباري ج ٦، ص ٤٠٨.
صحيح مسلم ح ٢٧٠٨.

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٠ – ١٩١.
ثم راجع:
درء تعارض العقل والنقل ج ٢، ص ٣٢٩؛
منهاج السنة النبوية ج ٢، ص ٧٨؛
مجموع الفتاوى ج ١٢، ص ٣٧ – ٣٩؛
نفس المصدر السابق ج ١٢، ص ٥٤؛
مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤١٢ – ٤١٤؛ ص ٤٣٦.

(٢) سورة المزمل، الآية ٢٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٣٢.

قال موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ – ٦٢٠هـ):

"... وإن قالوا: هي[١] شيء واحد غير متعددة، فقد كابروا.

ويجب على هذا أن تكون التوراة هي القرآن، والإنجيل، والزبور، وأن موسى لما أنزلت عليه التوراة، فقد أنزل عليه كل كتاب لله – تعالى – وأن نبينا – عليه السلام – لما أنزل عليه القرآن، فقد أنزلت عليه التوراة، والإنجيل، والزبور، وأن من قرأ آية من القرآن فقد قرأ كل كتاب ا لله – تعالى – ومن حفظ شيئاً منه فقد حفظه كله.

ويجب على هذا أن لا يتعب أحد في حفظ القرآن؛ لأنه يحصل له حفظ كل كتاب لله – تعالى – بحفظ آية منه.

ويجب أن يكون النبي ﷺ لما أنزل عليه آية من القرآن، فقد أنزل عليه جميعه، وجميع التوراة، والإنجيل، والزبور.

وهذا خزي على قائله، ومكابرة لنفسه.

ويجب على هذا أن يكون الأمر هو النهي، والإثبات هو النفي، وقصة نوح هي قصة هود ولوط، وأحد الضدين هو الآخر.

وهذا قول من لا يستحي، ويشبه قول السوفسطائية ..."[٢].

وقال السجزي: (٤٤٤هـ)

"... وقول الأشعري: إن كلام ا لله شيء واحد، لا يدخله التبعيض، فإذا قال إن ا لله أفهم موسى كلامه، لم يخل أمر من أن يكون قد أفهمه كلامه مطلقاً، فصار موسى – عليه السلام – عالماً بكلام ا لله حتى لم يبق له كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه.

وفي ذلك اشتراك مع ا لله في علم الغيب، وذلك كفر بالإتفاق.

وفيه – أيضاً – رد لقول ا لله – عز وجل –: ﴿تعلم مافي نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾[٣].

---

(١) أي: كتب ا لله المنزلة على الرسل عليهم السلام.

(٢) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ص ٢٠.

(٣) سورة المائدة، الآية ١١٦.

فبين أن الرسل - عليهم السلام - لا يعلمون ما في نفسه عز وجل"[١].

وقد ذهب الأشاعرة إلى أن كلام الله - تعالى - واحد، لا يختلف باختلاف اللغات والأمم إن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا[٢].

وهو وإن كان صفة واحدة لا تعدد فيه في ذاته، غير أنه يسمى أمراً ونهياً، وخبراً، واستفهاماً، ووعداً ووعيدا إلى غير ذلك من أقسام الكلام بسبب اختلاف متعلقاته.

قال الجرجاني:

"... وأما انقسامه إلى الأمر، والنهي، والاستفهام، والخبر، والنداء فإنما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلقه بشيء آخر، أو على وجه آخر، يكون أمراً، وكذا الحال في البواقي..."[٣].

وقال الأشاعرة: هذه الأقسام صفات للكلام، لا أنواع له.

وهذا القول فاسد؛ لأن معناه أنه آمر بعين ما نهى عنه. وأن كلامه - تعالى - لا يتجزأ، ولا يتبعض، وهذا مخالف لما ثبت من كون القرآن نزل منجماً، ومفرقاً، ومفصلاً ذا أجزاء وأبعاض، وسور، وآيات، وكلمات، وحروف.

ومنشأ قول الأشاعرة بأن كلام الله - سبحانه - معنى واحد... هو أنهم لما قالوا: إن الكلام صفة أزلية قائمة بذات الله - تعالى-، والقرآن كلام الله، وهو مكوَّن من حروف وأصوات، والحروف من صفاتها أن تتعاقب، فالباء - مثلاً - تسبق السين، والسين تسبق الميم ... وهكذا ووصف ذلك بأنه قديم ممتنع، والقديم - عندهم - معناه ما ليس له أول، أو مالا يسبقه شيء، وليست الحروف كذلك، فاضطر الأشاعرة[٤] إلى

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١١٤.
(٢) أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٨.
(٣) شرح المواقف - الموقف الخامس، ص ١٥٩.
(٤) راجع: أبكار الأفكار، ص ٢٨٨ - ٢٨٩. مطبوع على الآلة الكاتبة؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١٠٥ - ١٢٠؛ شرح المواقف، ص ١٥٩ - ١٦٠.

القول بأن كلام ا لله – تعالى – هو معنى واحد، هو الأمر والنهي، والخبر، والاستفهام.

قال الآمدي: (٥٥١ – ٦٣١هـ)

"... إن الكلام قضية واحدة، ومعلوم واحد قائم بالنفس وأن اختلاف العبارات، والتعبيرات عنه، إنما هو بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات.

...، ...، ...، فما يقع به التضاد أو الاختلاف أو التعدد فليس إلا في المتعلقات والتعلقات؛ لا في نفس المتعلّق؛ ولا أن ما وقع به الاختلاف أو التضاد بين الأمر والنهي، وغيره من أخص صفات الكلام؛ بل كل ذلك خارج عنه ..."[١].

وهذا القول معلوم الفساد بالنقل والعقل، فإنه يلزم منه أن يكون نفس الخبر عما جرى لآدم وإبراهيم، هو نفس الخبر عما جرى لموسى أو عيسى.

ويلزم منه أن يكون نفس الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة، وأن الأمر بالصوم هو عين النهي عن الربا.

ثم قالوا: إن عبر عن ذلك المعنى الأزلي بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا.

وهذا قول باطل، غير معقول، يلزم منه لوازم باطلة[٢].

قال ابن تيمية:

"... فلزمهم أن تكون معاني القرآن هي معاني التوراة والإنجيل، وأن يكون الأمر هو النهي، وهو الخبر، وأن تكون هذه صفات له؛ لا أنواعاً له، ونحو ذلك مما يعلم فساده بصريح العقل..."[٣].

وقال ابن القيم: (٦٩١ – ٧٥١هـ).

"... الأصل الذي انفردت به الكلابية عن جميع طوائف أهل الأرض من أن معاني التوراة، والإنجيل، والزبور، والقرآن، وسائر كتب ا لله معنى واحد.

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص ١١٥ – ١١٦.

(٢) راجع: درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ٩١ – ٩٢.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ٣٠٥.

فالعين لا اختلاف فيها، ولا تعدد؛ وإنما تتعدد وتتكرر العبارات الدالة على ذلك المعنى الواحد؛ فإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وهو نفس التوراة، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وهو نفس القرآن، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وهو - أيضاً - نفس القرآن ونفس التوراة، وكذلك سائر الكتب - وهذا قول يقوم على بطلانه تسعون برهاناً لا تندفع!! ...، ...، ...، .

وكيف تكون معاني التوراة والإنجيل هي نفس معاني القرآن، وأنت تجدها إذا عربت لا تدانيه، ولا تقاربه؛ فضلاً عن أن تكون إياه؟ !!.

وكيف يقال: إن ا لله - تعالى - أنزل هذا القرآن على داود، وسليمان، وعيسى بعينه بغير هذه العبارات؟.

أم كيف يقال: إن معاني كتب ا لله كلها معنى واحد يختلف التعبير عنها دون المعنى المعبر عنه؟.

وهل هذا إلا دعوى يشهد الحس ببطلانها؟

أم كيف يقال: إن التوراة اذاعبر عنها بالعربية صارت قرآنا مع تميّز القرآن عن سائر الكلام بمعانيه وألفاظه تميزاً ظاهراً لا يرتاب فيه أحد..."[١].

كذلك قال بعض الأشاعرة[٢] إن كلام ا لله - تعالى - معنى واحد، وهو: أمر، ونهي، وخبر... إلى غير ذلك؛ والتعدد والتكثر، والتجزؤ، والتبعض حاصل في الدلالات؛ لا في المدلول. وهذه العبارات مخلوقة، وسميت "كلام ا لله" لدلالتها عليه، وتأديه بها، فإن عبر بالعربية فهو قرآن، وإن عبر بالعبرانية فهو توراة، فاختلفت العبارات، لا الكلام. قالوا: وتسمى هذه العبارات كلام ا لله مجازاً[٣].

وهذا القول باطل.

قال ابن أبي العز الحنفي: ﴿٧٣١ - ٧٩٢)

---

(١) بدائع الفوائد، ج ٢، ص ١١٥ - ١١٦.

(٢) راجع: شرح جوهرة التوحيد، ص ٧٢ - ٧٣.

(٣) راجع: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني (المختصر)، ص ٤١ - ٤٢.

"... وهذا الكلام فاسد؛ فإن لازمه أن معنى قولـه: ﴿ولا تقربـوا الزنـى﴾[١] هـو معنى قوله: ﴿وأقيموا الصلاة﴾[٢]. ومعنى آية الكرسي[٣] هو معنى آية الدين[٤]!! ومعنى سورة الإخلاص، هو معنى ﴿تبت يدا أبي لهب﴾[٥]!!.

وكلما تأمل الإنسان هذا القول تبين له فساده، وعلم أنه مخالف لكلام السلف.

والحق أن التوراة والانجيل، والزبور، والقرآن من كـلام ا لله حقيقـة، وكـلام ا لله – تعالى – لا يتناهى، فإنه لا يزال يتكلم بما شاء، إذا شاء، كيف شاء، ولا يزال كذلك.

قال تعالى:

﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبـل أن تنفـد كلمـات ربـي ولو جئنا بمثله مددا﴾[٦].

وقال تعالى:

﴿ولو أن مافي الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفـدت كلمات ا لله إن ا لله عزيز حكيم﴾[٧]..."[٨].

وقال:

"... ويقال لمن قال إنه معنى واحد –: هل سمع موسى – عليـه السـلام – جميـع المعنى أو بعضه؟.

– فإن قال: سمعه كله، فقد زعم أنه سمع جميع كلام ا لله!! وفساد هذا ظاهر.

– وإن قال بعضه، فقد يتبعض.

وكذلك كل من كلمه ا لله، أو أنزل إليه شيئاً من كلامه.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ٤٣.
(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.
(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ – ٢٨٣.
(٥) سورة المسد، الآية ١.
(٦) سورة الكهف، الآية ١٠٩.
(٧) سورة لقمان، الآية ٢٧.
(٨) شرح العقيدة الطحاوية، الآية ١٩١ – ١٩٢.

ولما قال تعالى للملائكة: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾[1]. ولما قال لهم: ﴿اسجدوا لآدم﴾[2]. وأمثال ذلك – هل هذا جميع كلامه أو بعضه؟.

– فإن قال: إنه جميعه، فهذا مكابرة.

– وإن قال: بعضه، فقد اعترف بتعدده..."[3].

ثالثاً: توضيح مذهب السلف في كلام الله – تعالى –:

تقرر – فيما سبق – نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام ا لله – تعالى –؛ ونريد – الآن – أن نقرر مذهب السلف في هذه المسألة غاية التحرير والتقرير!!؛ من أجل أن يتضح لنا مدى انحراف المتكلمين – معتزلة وأشاعرة – عن الحق في مسألة الكلام؛ فنقول وبا لله التوفيق:

يعتقد أهل السنة والجماعة – المقتفين أثر السلف – أن الكلام صفة من صفات ا لله – تعالى –.

والكلام صفة ذات وفعل[4]؛ فهو – سبحانه – متكلم بكلام أزلي قائم بذاته، متعلق بمشيئته وإرادته، فهو يتكلم متى شاء، بما شاء مع من شاء من عباده، وهو يتكلم بحرف، وصوت، وينادي ويناجي. وقد استدلوا على ذلك بنصوص الكتاب والسنة.

الأدلة من القرآن الكريم على إثبات صفة الكلام لله تعالى:

قال تعالى:

﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات ا لله إن ا لله عزيز حكيم﴾[5].

وقال سبحانه:

---

(١) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٤.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٩٧.

(٤) راجع: مجموع الفتاوى ج ٦، ص ٢١٩.

(٥) سورة لقمان، الآية ٢٧.

﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفِد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾[١].

وقال عز وجل:

﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلّم ا لله ورفع بعضهم درجات﴾[٢].

وقال جل وعلا :

﴿وكلم ا لله موسى تكليما﴾[٣].

وقال سبحانه:

﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾[٤].

وقال جل شأنه:

﴿ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين﴾[٥].

وقال تعالى:

﴿وما كان لبشر أن يكلمه ا لله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم﴾[٦].

وقال في التنزيل العزيز:

﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام ا لله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾[٧].

وقال في الذكر الحكيم:

---

(١) سورة الكهف، الآية ١٠٩.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.
(٣) سورة النساء، الآية ١٦٤.
(٤) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.
(٥) سورة الأعراف، الآية ١٤٤.
(٦) سورة الشورى، الآية ٥١.
(٧) سورة التوبة، الآية ٦.

﴿هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى. إذ هب إلى فرعون إنه طغى﴾[1].

وقال الحق سبحانه:

﴿واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصاً وكان رسولا نبيا وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا)[2].

الأدلة من الحديث النبوي الشريف على إثبات صفة الكلام لله تعالى:

الأدلة من الحديث على إثبات هذه الصفة لله كثيرة، منها:

١ – ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة في محاجة آدم، وموسى عليهما السلام، وفيه:

(قال آدم آنت موسى الذي اصطفاك ا لله برسالاته وكلامه)[3].

٢ – ما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة – رضي ا لله عنه – في حديث الشفاعة الطويل؛ وفيه:

(... إذهبوا إلى موسى، فيأتون موسى ﷺ فيقولون: أنت رسول ا لله فضلك ا لله برسالاته وبتكليمه على الناس إشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه، ألا ترى ما قد بلغنا)[4].

وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الكلام صفة من صفات ا لله – جل وعلا –، وهي: صفة ذات، وفعل معاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه ا لله –

---

(١) سورة النازعات، الآية ١٥ – ١٧.

(٢) سورة مريم، الآية ٥١ – ٥٢.

(٣) رواه البخاري (كتاب التوحيد: باب قوله تعالى وكلم ا لله موسى تكليما) حديث رقم ٧٥١٥، فتح الباري، ج ١٣، ص ٤٧٧.
ورواه مسلم (كتاب القدر: باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام) ج٤، ص ٢٠٤٢، الحديث رقم ١٣.

(٤) صحيح مسلم (كتاب الإيمان: باب الشفاعة) صحيح مسلم بشرح النووي ج٣، ص ٦٨.

"... والسلف وأئمة السنة، ...، ...، ...، يقولون: إنه صفة ذات وفعل.. وهو يتكلم بمشيئته، وقدرته، كلاماً قائماً بذاته، وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم..."[١].

وا لله – سبحانه وتعالى – لم يزل متكلماً إذا شاء بكلام قائم بذاته سبحانه، غير منفصل عنه، وهو حروف وأصوات وكلامه منزل غير مخلوق.

وقد كلم ا لله سبحانه موسى – عليه السلام – حقيقة بحرف وصوت، من وراء حجاب، وبلا واسطة ملك، فسمع موسى – عليه السلام – كلام ا لله حقيقة[٢].

وكلام ا لله – تعالى – عند السلف يشمل اللفظ والمعنى؛ وليس الكلام مجرد المعنى: كما تزعم الأشعرية.

وكلام ا لله – تعالى – قديم النوع، حادث الآحاد:

ومعنى قديم النوع: أن ا لله لم يزل، ولا يزال متكلماً، ليس الكلام حادثاً منه، بعد أن لم يكن متكلماً.

ومعنى حادث الآحاد: أن آحاد كلامه، أي: الكلام المعين المخصوص حادث.

وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على أن آحاد الكلام حادث تبعاً لمشيئة ا لله تعالى، وأن النداء المعيّن، والصوت المعين، قد حدث بعد أن لم يكن.

قال تعالى:

﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾[٣].

فهذه الآية تدل على حدوث الكلام عند مجيء موسى – عليه السلام – للميقات، فلما حدد ا لله لموسى – عليه السلام – بوقت معين، وفي مكان معين، دل على أن ذلك الكلام حادث تبعاً لإرادة ا لله – تعالى – ومشيئته؛ وإن كان نوع الكلام قديم، بمعنى أنه لم يزل متصف بهذه الصفة، ولا يزال.

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٢١٩.

(٢) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢١١ – ٢١٢.

(٣) سورة الأعراف، الآية، ١٤٣.

وقوله تعالى: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن﴾[١] فلما حدد النداء بوقت معين، ومكان معين، دل هذا على أن النداء حدث في ذلك الوقت بعد أن لم يكن، والنداء لا يكون إلا بصوت مسموع.

وفي قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن أكلا من الشجرة التي نهاهما الله - تعالى - عنها.

قال تعالى:

﴿وناداهما ربهما﴾[٢].

فإن هذا النداء لم يكن إلا بعد الوقوع في الخطيئة؛ فهو حادث قطعاً؛ لأن النداء حدث بعد أن لم يكن، فالنداء المعين حادث، وإن لم يجعل نوع الكلام حادث؛ بل النوع قديم، فالله لم يزل متصفاً بالكلام، وهذا معنى قول السلفيين: كلام الله - تعالى - قديم النوع، حادث الآحاد.

فالكلام الذي كلم الله به موسى - مثلاً - حادث؛ وإن كان نوع كلام الله - تعالى - قديم.

ويترتب على قول أهل السنة والجماعة: "إنه قديم النوع" قيام كلام الله بذاته - تعالى - فليس كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه كما تزعم المعتزلة.

ويترتب على قولهم: إنه حادث الآحاد: أن كلام الله تابع لمشيئته وقدرته، فهو يتكلم متى شاء، وإذا شاء، وليس كلامه لازماً لذاته لزوماً لا ينفك عن ذاته كصفة الحياة مثلاً - كما زعم الأشاعرة - الذين جعلوا كلام الله معنى نفسياً واحداً في الأزل لا يحدث منه في ذاته شيء، ولا يتعلق بمشيئته وإرادته، وقدرته.

وبناء على هذا فالقرآن من كلام الله - تعالى - منزل غير مخلوق، قائم بذاته - سبحانه - ليس بائناً عنه، منه بدأ وإليه يعود، والله تكلم به على الحقيقة، فهو كلامه حروفه، ومعانيه، ونصوص الكتاب والسنة، وإجماع السلف من الأمة تدل على ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -:

---

(١) سورة مريم، الآية ٥٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٢٢.

"... القرآن جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاماً لغيره، ولكن أنزله على رسوله؛ وليس القرآن إسماً لمجرد المعنى، ولا لمجرد الحرف. بل لمجموعهما، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط، ولا المعاني فقط. ...، ...، ...، وأن الله – تعالى – يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد، لا صوت القارئ ولا غيره. وأن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

فكما لا يشبه علمه، وقدرته، وحياته، علم المخلوق، وقدرته، وحياته: فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق، ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه تشبه حروفه، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد.

فمن شبه الله بخلقه، فقد ألحد في أسمائه، وآياته، ومن جحد ما وصف به نفسه، فقد ألحد في أسمائه، وآياته..."[١].

والدليل على أن القرآن المسموع هو: من كلام الله قوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾[٢].

فدلت الآية على أن القرآن المسموع هو: كلام الله تعالى.

والقرآن منزل من عند الله، فقد تكلم الله بمعناه وحروفه بصوت نفسه الذي سمعه جبريل – عليه السلام – فنزل به، وأداه إلى رسول الله كما سمعه من الخالق سبحانه.

والدليل على أنه منزل قوله تعالى:

﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[٣].

وقوله تعالى:

﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٢٤٤.

(٢) سورة التوبة، الآية ٦.

(٣) سورة النحل، الآية ١٠٢.

(٤) سورة الأحقاف، الآية ٢.

وقوله تعالى:

﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق﴾[١].

فهذه الآيات تدل على أن ابتداء نزوله من عند ا لله – عز وجل –، وهذا هو مراد السلف من قولهم: منه بدأ.

ومعنى منه بدأ: أي: هو المتكلم به، وهو: كلامه منزل غير مخلوق، وهو الذي أنزله من لدنه، ليس هو مخلوق – كما تقوله المعتزلة – إنه خلقه في جسم من الأجسام كالشجرة، أو الهواء، أو سمع النبي، أو نحوه.

فقال السلف القرآن كلام ا لله، منه بدأ، أي: هو المتكلم به ابتداء، فمنه بدأ، لا من بعض المخلوقات.

والدليل على أنه منه بدأ: أن ا لله أضافه إليه، ولا يضاف الكلام إلا لمن قاله مبتدئا؛ ومن زعم أنه مخلوق بائن عنه، ليس قائماً بذاته – فكلامه باطل؛ لأن الكلام صفة لمن قام به الكلام.

والدليل على أنه غير مخلوق، قوله تعالى:

﴿ألا له الخلق والأمر﴾[٢]، ففرق بين الخلق والأمر؛ حيث جعل الأمر غير الخلق، والقرآن من الأمر؛ لقوله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا﴾[٣].

ولو كان القرآن الذي هو من الأمر مخلوقاً – كما يزعم المعتزلة – لما صح الفصل بينه، وبين الأمر؛ لأنه يصبح تقدير الكلام ألا له الخلق، والخلق.

ومما يدل – أيضاً – على أن القرآن ليس بمخلوق، قوله تعالى: ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان﴾[٤].

فقد فصل بين الأمرين فصلاً نبه به على أن الإنسان مخلوق، وأما القرآن فلا.

---

(١) سورة سبأ، الآية ٦.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٣) سورة الشورى، الآية ٥٢.

(٤) سورة الرحمن، الآية ١ – ٣.

وكذلك فكلام ا لله – تعالى – من صفات الباري – عز وجل – وصفاته غير مخلوقة[١].

وكذلك فإن القرآن من علمه، وفيه أسماؤه، وذلك لا يكون مخلوقاً.

قال تعالى:

﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم﴾[٢].

ومعنى إليه يعود: أنه يرفع من الصدور والمصاحف فلا يبقى في الصدور منه آية، ولا في المصاحف منه حرف، حيث يسرى به في آخر الزمان من الصدور والمصاحف كما وردت بذلك الأحاديث[٣].

والقرآن الكريم هو: كلام ا لله حقيقة، لا كلام غيره، وهو كلام ا لله حيثما تلي، وكتب، وقد تكلم ا لله به حقيقة بحروفه[٤] ومعانيه، فلا يجوز القول بأنه حكاية عن كلام ا لله تعالى، أو عبارة عنه – كما يزعم الأشاعرة.

وإذا قرأ الناس القرآن، أو كتبوه في المصاحف، لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام ا لله حقيقة؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً؛ لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً[٥].

ويوضح ذلك أننا نقرأ اليوم معلقة الشاعر الجاهلي عنترة بن شداد وننسبها إليه، فنقول: هذا كلام عنترة، وهي من شعره حقيقة على الرغم من أننا نبلغها، ونؤديها بحركاتنا، وأصواتنا، والسامع يسمعها على أنها من شعره، وكلامه، وليست من كلام المبلغ، وذلك لأن الكلام لمن قاله ابتداء، لا لمن قاله مبلغاً مؤدياً.

وبناء على هذا فالقرآن الذي سمعه جبريل – عليه السلام – من ا لله – تعالى –

---

(١) سيأتي – إن شاء ا لله تعالى – الرد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٦١.

(٣) راجع: سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن: باب تعاهد القرآن) ج٢، ص ٤٣٨.

(٤) يراجع: لمعة الإعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، لابن قدامة المقدسي بشرح الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ص ٤٦؛ فقد ذكر المؤلف الأدلة على أن ا لله – تعالى – تكلم بحروف القرآن.

(٥) يراجع: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ١٩٨ – ١٩٩.

وسمعه محمد ﷺ من جبريل هو هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون اليوم، ويكتبونه في مصاحفهم، وهو كلام الله – تعالى – لا كلام غيره.

وإذا قرأه العباد بأصواتهم، وكتبوه في مصاحفهم وبلغوه بحركاتهم، وأصواتهم لا يخرج بذلك – كله – عن أن يكون كلام الله؛ وذلك لأن الكلام لمن قاله مبتدئاً، لا لمن قاله: مبلغاً مؤدّياً.

وما بين دفتي المصحف هو: كلام الله – تعالى – غير مخلوق، والمسموع كلام الله غير مخلوق؛ لأنه مسموع من المبلغ، ولا يلزم إذا كان صوت المبلغ مخلوقاً أن يكون نفس الكلام الذي يتلوه المبلغ مخلوقاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله –:

"... والقرآن الذي أنزله الله على رسوله ﷺ هو هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون، ويكتبونه في مصاحفهم وهو كلام الله، لا كلام غيره، وإن تلاه العباد، وبلغوه، بحركاتهم، وأصواتهم؛ فإن الكلام لمن قاله مبتدئاً، لا لمن قاله مبلغاً مؤدياً.

قال تعالى:

﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾[١].

وهذا القرآن في المصاحف كما قال تعالى:

﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾[٢].

وقال تعالى:

﴿يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة﴾[٣].

وقال:

﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾[٤].

---

(١) سورة التوبة، الآية ٦.

(٢) سورة البروج، الآية ٢١ – ٢٢.

(٣) سورة البينة، آية ٢، ٣.

(٤) سورة الواقعة، آية ٧٨.

والقرآن كلام ا لله بحروفه، ونظمه، ومعانيه، كل ذلك يدخل في القرآن، وفي كلام ا لله، وإعراب الحروف هو تمام الحروف...، ...، ...، والتصديق بما ثبت عن النبي ﷺ أن ا لله يتكلم بصوت، وينادي آدم – عليه السلام – بصوت إلى أمثال ذلك من الأحاديث فهذه الجملة كان عليها سلف الأمة، وأئمة السنة.

وقال: أئمة السنة: القرآن كلام ا لله – تعالى – غير مخلوق حيث تلي، وحيث كتب..."[1].

وقد تكلم ا لله – تعالى – في القرآن الكريم بصوت نفسه الذي لا يشبه أصوات العباد، وإذا قرأ العباد القرآن فقد قرأوه بأصواتهم؛ ولكن لا يقال: لتلاوة العبد بالقرآن إنها مخلوقة؛ لأن هذا القول عام مجمل يدخل فيه القرآن المنزل الذي هو كلام ا لله – تعالى – فإنه غير مخلوق حيث تلي، وحيث كتب.

ولا يقال – أيضاً – لتلاوة العبد بالقرآن غير مخلوقة لأن هذا القول عام مجمل يدخل فيه أصوات العباد، وحركاتهم.

قال ابن تيمية – رحمه ا لله –:

"... ولم يقل – قط – أحد من أئمة السلف إن أصوات العباد بالقرآن قديمة؛ بل أنكروا على من قال: لفظ العبد بالقرآن غير مخلوق..."[2].

وكذلك أنكر أئمة السلف على من قال: لفظ العبد بالقرآن مخلوق، وقد اعتبروه جهمياً.

قال الإمام أحمد بن حنبل – رحمه ا لله –:

"... من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي..."[3].

وحركات العباد، وأصواتهم، والمداد الذي يكتبون به، كل ذلك مخلوق؛ لأن العبد، وصوته، والمداد مخلوق.

قال الإمام البخاري: (٢٥٦هـ).

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٤٠١، ٤٠٢.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٤٠٣.

(٣) كتاب السنة، لعبد ا لله بن الإمام أحمد، ج ١، ص ١٦٥.

"... حركاتهم – أي العباد – وأصواتهم، واكتسابهم، وكتابتهم مخلوقة..."[١].

وقال ابن تيمية:

"... وأما من قال إن المداد قديم، فهذا من أجهل الناس وأبعدهم عن السنة...،

...، ...، .

وكذلك من زاد على السنة، فقال: إن ألفاظ العباد، وأصواتهم قديمة، فهو مبتدع ضال..."[٢].

وقد ذهب السلف إلى أن من قال: "لفظي بالقرآن غير مخلوق، فهو مبتدع"؛ لأن هذا التعبير عام، مجمل، مشترك يدخل فيه أصوات العباد، وهي مخلوقة؛ والقرآن كلام الله – تعالى – غير مخلوق.

وكذلك يرى السلف أن من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو جهمي؛ لأن العبد يقرأ كلام الله – تعالى – وكلام الله غير مخلوق؛ ومن قال هذه العبارة عند السلف فهو جهمي؛ لأن الجهمية أرادوا إثبات أن القرآن مخلوق، فزينوا بدعتهم بهذا القول تلبيساً على الناس، وتضليلاً لهم.

وكذلك أنكر السلف بدعة الواقفة الذين وقفوا في مسألة القرآن؛ فقالوا: لا نقول هو مخلوق، ولا نقول غير مخلوق؛ بل نتوقف في المسألة.

فهؤلاء شكوا في كون القرآن كلام الله – تعالى – منزل غير مخلوق، ولم يقولوا: إنه قديم، ولم يقولوا إنه مخلوق كما هو مذهب المعتزلة؛ بل توقفوا.

ولهذا حكم عليهم الإمام أحمد بن حنبل بأنهم شر من الجهمية.

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل – رحمه الله –:

"... سألت أبي – رحمه الله –:

– قلت: إن قوماً يقولون: لفظنا بالقرآن مخلوق.

– فقال: هم جهمية، وهم شر ممن يقف، هذا قول جهم وعظم الأمر عنده في

---

(١) خلق أفعال العباد، للإمام البخاري، ص ١٣٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٤٠٣.

هذا، وقال: هذا كلام جهم"[١].

وقد ذهب السلف إلى أن ما بين دفتي المصحف فهو كلام الله - تعالى - غير مخلوق، وهو القرآن الذي أنزله الله على محمد ﷺ المتلو المبين، المسطور، المحفوظ في الصدور، المكتوب في المصاحف.

قال تعالى:

﴿يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة﴾[٢].

وقال عز وجل:

﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾[٣].

وقال سبحانه:

﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾[٤].

وقال تعالى:

﴿فمن شاء ذكره في صحف مكرمة. مرفوعة مطهرة. بأيدي سفرة كرام بررة﴾[٥].

فدلت هذه الآيات على أن المكتوب في المصاحف، وفي اللوح المحفوظ، هو كلام الله - تعالى - وهو القرآن حقيقة، الذي تكلم الله - سبحانه - بحروفه، ومعانيه، كل ذلك يدخل في القرآن، وفي كلام الله، وهو غير مخلوق.

وأما من قال: ليس القرآن في المصحف؛ وإنما في المصحف مداد، وورق، أو حكاية وعبارة عن كلام الله تعالى - كما هو زعم الأشاعرة - فهو مبتدع ضال.

قال ابن تيمية:

"... والقرآن الذي أنزله الله على رسوله ﷺ هو هذا القرآن الذي يقرؤه

---

(١) كتاب السنة، لعبد الله بن الإمام أحمد، ج ١، ص ١٦٤.

(٢) سورة البينة، آية ٢ - ٣.

(٣) سورة البروج، آية ٢١ - ٢٢.

(٤) سورة الواقعة، الآية ٧٧ - ٧٨.

(٥) سورة عبس، الآيات ١١ - ١٦.

المسلمون، ويكتبونه في مصاحفهم، وهو كلام الله، لا كلام غيره، وإن تلاه العباد، وبلغوه بحركاتهم، وأصواتهم ..."[1].

ودين الله وسط بين الغالي فيه، والجافي عنه؛ فيجب الإقتصاد في السنة، وإتباعها كما جاءت – بلا زيادة ولا نقصان؛ ومن ذلك الاقتصاد والاعتدال في مسألة القرآن فإن مذهب سلف الأمة، وأهل السنة والجماعة: أن القرآن كلام الله حروفه، ومعانيه، منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود وأما من زاد على السنة فهو: مبتدع ضال.

قال ابن تيمية:

"... وكذلك من زاد على السنة فقال: إن ألفاظ العباد، وأصواتهم قديمة، فهو مبتدع ضال.

كمن قال: إن الله لا يتكلم بحرف ولا بصوت فإنه – أيضاً – مبتدع منكر للسنة.

وكذلك من زاد وقال: إن المداد قديم، فهو ضال. كمن قال: ليس في المصاحف كلام الله.

وأما من زاد على ذلك من الجهال الذين يقولون: إن الورق، والجلد، والوتد، وقطعة من الحائط: كلام الله، فهو بمنزلة من يقول: ما تكلم الله بالقرآن، ولا هو كلامه.

هذا الغلو من جانب الإثبات، يقابل التكذيب من جانب النفي، وكلاهما خارج عن السنة والجماعة.

وكذلك إفراد الكلام في النقطة والشكلة، بدعة نفياً وإثباتاً.

وإنما حدثت هذه البدعة من مائة سنة، أو أكثر بقليل.

فإن من قال: إن المداد الذي تنقط به الحروف، ويشكل به قديم، فهو ضال جاهل.

ومن قال: إن إعراب حروف القرآن ليس من القرآن، فهو ضال مبتدع.

بل الواجب أن يقال: هذا القرآن العربي هو كلام الله وقد دخل في ذلك حروفه

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٤٠١.

باعرابها، كما دخلت معانيه.

ويقال: مابين اللوحين جميعه كلام ا لله.

– فإن كان المصحف منقوطاً مشكولا: أطلق على مابين اللوحين جميعه أنـه كـلام ا لله.

– وإن كان غير منقوط ولا مشكول – كالمصاحف القديمة التي كتبهـا الصحابـة – كان – أيضا – مابين اللوحين هو كلام ا لله.

فلا يجوز أن تلقى الفتنة بين المسلمين بأمر محدث ونزاع لفظي، لا حقيقة لـه، ولا يجوز أن يحدث في الدين ما ليس منه..."[1]. وا لله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٤٠٣ – ٤٠٤.
ثم راجع: نفس المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٠١ – ٤٠٢؛
ج ٣، ص ١٩٨ – ١٩٩؛
ج ٦، ص ٥٢٦ – ٥٢٨؛
ج ١٢، ص ١٣٦، ١٣٩؛
كتاب السنة، لعبد ا لله بن الإمام أحمد، ج ١، ص ١٣٢ – ٢١٩؛
خلق أفعال العباد، ص ١١٧ – ١٤٠؛
شرح لمعة الاعتقاد، ص ٤٠ – ٤٩؛
منهاج السنة، ج ١، ص ٢٢١ – ٢٢٢.

الفصل الثالث

صفات الجلال (التنزيه)

وتحته خمسة مباحث:

- المبحث الأول: معنى التنزيه في اللغة والشرع.
- المبحث الثاني: مفهوم التنزيه عند المعتزلة.
- المبحث الثالث: مفهوم التنزيه عند الأشاعرة.
- المبحث الرابع: جوانب التأثير في مسألة التنزيه.
- المبحث الخامس: نقد مذهب المعتزلة والأشعرية في التنزيه.

المبحث الأول
معنى التنزيه في اللغة والشرع

المبحث الأول
معنى التنزيه في اللغة وفي الشرع

معنى التنزيه لغة:

ذكر الجوهري (٣٣٢هـ - ٣٩٣هـ) أن معنى التنزيه: مأخوذ من البعد[1].

والتنزه: التباعد عن المياه والأرياف[2].

وتقول العرب: إن فلانا لنزيه كريم، إذا كان بعيداً عن اللؤم. وهو نزيه الخلق، وهذا مكان نزيه، أي: خلاء بعيد من الناس.

وجاء في تاج العروس: أن التنزه معناه: التباعد.

يقال: ارض نزهة بفتح النون، وكسر الزاي، أي: بعيدة عن الريف عذبة نائية عن الأنداء، وغمق المياه، ومنه قول عمر - رضي الله عنه:

"الجابية[3] أرض نزهة"[4] أي: بعيدة عن الوباء.

وإنما قيل للفلاة - التي نأت عن الريف والمياه نزيهة لبعدها عن غمق المياه،

---

(١) الصحاح (فصل النون من باب الهاء) ج ٦، ص ٢٢٥٢.

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة.

(٣) الجابية: قرية في الجنوب الغربي من دمشق. معجم البلدان ج ٢، ص ٩١.

(٤) كتب عمر بن الخطاب إلى أبي عبيدة عامر بن الجراح - رضي الله عنهما - وهو بالشام حين وقع بها الطاعون كتاباً جاء فيه: "... إن الأردن أرض غمقة، وإن الجابية أرض نزهة...".
وغمقة: أي كثيرة الأنداء وبئة، أو قريبة من المياه فإذا كانت كذلك قاربت الأوبئة.
والغمق في ذلك فساد الريح، وخمومها من كثرة الأنداء فيحصل منها الوباء.
راجع:
- سير أعلام النبلاء ج ١ ص ٢١ - ٢٢.
- الرياض النضرة في مناقب العشرة ج ٢، ص ٨٣.
- تاريخ الطبري ج ٣ فتح دمشق.
- تاريخ دمشق، لابن عساكر ج ١، ص ٤٩٣.
- الكامل في التاريخ ج ٢، ص ٤٧٧.
- أساس البلاغة ج ٢، ص ٤٣٧.
- تاج العروس (فصل الغين من باب القاف) ج ٧، ص ٣٩.

وذبان القرى، وومد البحار، وفساد الهواء[١].

وقد ورد التنزيه بمعنى البعد، ومنه قول عائشة – رضي ا لله عنها –: "... وأمرنا أمر العرب الأول في البرية، أو في التنزه..."[٢].

قال النووي – في شرح هذا الحديث –: "... والتنزه طلب النزاهة بالخروج إلى الصحراء..."[٣].

وقد أيد صاحب تاج العروس تفسير الجوهري للتنزيه بمعنى التباعد؛ حيث قال: "... وتفسير المصنف التنزه بالتباعد صحيح، وهو قد يكون بالتباعد عن المياه، وقد يكون عن الأقذار والأسواء، وقد يكون عن المذام.

فإذا قالوا: خرجوا يتنزهون أرادوا التباعد عن الأرياف والمواضع الندية.

وإذا قالوا في الرجل هو يتنزه أرادوا به البعد عن الأقذار أو المذام..."[٤].

ومكان نزيه، أي: بعيد.

يقال: "... سَقَيْتُ إبلي ثم نزهتها عن الماء: باعدتها.

ويقال تنزهوا بِحُرَمِكُمْ عن القوم: أبعدوها.

ومكان نَزِهٌ ونزيه: بعيد من الغمق ونحوه، وقد نزه نزاهة. ...، ...، ...، وأرض ذات نزهة..."[٥].

ونَزَّهَ نفسه عن القبيح تنزيها: نحّاها.

معنى التنزيه في الشرع:

التنزيه: مأخوذ من البعد، ونَزَّه الشيء أبعده، ونحّاه.

---

(١) نفس المصدر السابق (فصل النون من باب الهاء) ج ٩، ص ٤١٦، ٤١٧.

(٢) جزء من حديث الإفك. راجع: صحيح البخاري ح ٢٦٦١.
فتح الباري ج ٥، ص ٢٦٩ – ٢٧٠.
صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب التوبة، باب: توبة القاذف) ج ١٧، ص ١٠٦.

(٣) نفس المصدر السابق ج ١٧، ص ١٠٦ – ١٠٧.

(٤) تاج العروس (فصل النون من باب الهاء) ج ٩، ص ٤١٦ – ٤١٧.

(٥) أساس البلاغة (باب النون مع الزاي) ج ٢، ص ٤٣٧.

والتنزيه شرعاً: هو تبعيد الله – تعالى – عن كل نقص، وعيب. ونفي صفات النقص التي تستحيل في حقه تعالى.

وإذا أطلق التنزيه على الباري – سبحانه – أريد به التقدس عن الأنداد، والشبيه، والمثيل، والسميّ، والشريك، والمعاون، وعما لا يجوز عليه من النقائص[١].

والتنزيه هو: تبعيد الله – تعالى – وبراءته من صفات النقص، والعجز، التي تلحق المخلوق ويتجلى عنها الخالق جل وعلا.

قال الزبيدي: (ت ١٢٠٥هـ):

"... ومنه تنزيه الله – تعالى – وهو تبعيده، وتقديسه عن الأنداد، والأشباه، وعما لا يجوز عليه من النقائص..."[٢].

وقال ابن منظور: (ت ٧١١هـ):

"... وقد ورد التنزه في الحديث بمعنى التباعد؛ ومن ذلك قول الرسول ﷺ في حديث[٣] المُعذَّبِ في قبره، وأن سبب عذابه أنه كان لا يستنزه من البول، أي: لا يستبرئ، ولا يتطهر، ولا يستبعد منه..."[٤].

---

(١) راجع: تاج العروس (باب الهاء، فصل النون) ج ٩ ، ص ٤١٦ – ٤١٧.

(٢) تاج العروس (فصل النون من باب الهاء) ج ٩، ص ٤١٧.

(٣) روى مسلم في صحيحه بسنده عن ابن عباس – رضي الله عنهما قال: (مر رسول الله – ﷺ – على قبرين – فقال: أما إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وكان الآخر لا يستنزه عن البول...).

تخريجه:

* رواه مسلم – كتاب الطهارة (١/١٦٦).
* رواه أبوداود ح ٢٠.
* رواه النسائي (١/١٢، ٢٩٠).
* رواه الترمذي (١/١٠٢).
* رواه ابن ماجة ح ٣٤٧ ج ١، ص ١٢٥.
* رواه الإمام أحمد (١/٢٢٥).
* الدارمي (١/١٨٨).

راجع: إرواء الغليل ج ١، ص ١٩٥، ١٩٦. ح (١٧٨ و ٢٨٣).

صحيح سنن ابن ماجه ج ١، ص ١٢٥. ح ٢٨٢ – ٣٥٣.

(٤) لسان العرب (فصل النون، من باب الهاء) ج ١٣، ص ٥٤٩.

وقال:

"... التنزيه: تسبيح الله – عز وجل – وإبعاده عما يقول المشركون..."[١].

وقال الأزهري (٢٨٢هـ – ٣٧٠هـ):

"... تنزيه الله: تسبيحه، وهو تبرئته عن قول المشركين سبحان الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً..."[٢].

وقال:

"... وتنزيه الله: تبعيده، وتقديسه عن الأنداد، والأضداد؛ وإنما قيل للفلاة التي نأت عن الريف والمياه، وذبان القرى، وومد البحار، وفساد الهواء..."[٣].

والتنزيه، والتسبيح، والتقديس معان متقاربة تدل على إبعاد الله، وبراءته، وتطهيره عن كل نقص وعيب، وسوء.

وقد بين الأزهري (٢٨٢هـ – ٣٧٠هـ) أن التسبيح هو بمعنى التنزيه.

قال:

"... قال الليث[٤]: سبحان الله: تنزيه الله عن كل ما لا ينبغي له أن يوصف به.

قال: ونصبه أنه في موضع فعل، على معنى: تسبيحاً له، تقول: سبحت الله تسبيحاً، أي: نزهته تنزيها. قال: وسبحان الله – في اللغة: تنزيه لله – عز وجل – عن السوء.

---

(١) لسان العرب (فصل النون من باب الهاء) ج ١٣، ص ٥٤٨.

(٢) تهذيب اللغة (أبواب الهاء والزاي – مادة نزه –) ج ٦، ص ١٥٥.

(٣) نفس المصدر السابق ج ٦، ص ١٥٦.

(٤) هو: الليث بن نصر بن سيّار الخراساني اللغوي النحوي. صاحب الخليل بن أحمد الفراهيدي. أخذ عنه كتاب العين.

وكان الليث رجلاً صالحاً توفي بعد سنة ١٧٥هـ تقريباً.

انظر ترجمته:

- إنباه الرواة ج ٣، ص ٤٢.
- بغية الوعاة ج ٢، ص ٢٧٠.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص ١٧٨.

قال الأزهري: وهذا قول سيبويه[١].

يقال: سبّحت ا لله تسبيحاً، وسبحانا بمعنى واحد.

فالمصدر تسبيح، والإسم سبحان يقوم مقام المصدر..."[٢].

وقال:

"... ومعنى تنزيه ا لله من السوء: تبعيده منه، وكذلك تسبيحه تبعيده، من قولك: سبحت في الأرض إذا أبعدت فيها،...، ...، ...، وجماعُ معناه: بعده – تبارك وتعالى – عن أن يكون له مثل، أو شريك، أو ضد، أو ند..."[٣].

وقال الجوهري (٣٣٢هـ – ٣٩٣هـ):

"... التسبيح: التنزيه، وسبحان ا لله معناه التنزيه لله. نُصِبَ على المصدر، كأنه قال: أبرئ ا لله من السوء براءة..."[٤].

وقال ابن فارس (ت٣٩٥هـ):

"... التسبيح وهو: تنزيه ا لله – جل ثناؤه – من كل سوء، والتنزيه التبعيد. والعرب تقول: سبحان من كذا، أي: ما أبعده ..."[٥].

وكذلك جاء التنزيه والتقديس بمعنى واحد.

قال ابن فارس:

"... قدس لفظ يدل على الطهر؛ ومن ذلك الأرض المقدسة، هي المطهرة.

---

(١) هو: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، توفي سنة ثمانين ومائة على الأصح (١٨٠هـ) وهو إمام النحاة، ورأس مدرسة البصرة.
راجع:
أخبار النحويين البصريين ص ٣٧.
إنباه الرواة ج ٢، ص ٣٤٧.
وفيات الأعيان ج ٣، ص ١٣٤.

(٢) تهذيب اللغة (أبواب الحاء والسين – مادة سبح –) ج ٤، ص ٣٣٨.

(٣) نفس المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٣٨ – ٣٣٩.

(٤) الصحاح (باب الحاء فصل السين) ج ١، ص ٣٧٢.

(٥) معجم مقاييس اللغة (باب السين والباء وما يثلثهما) ج٣ ، ص ١٢٥؛ ثم راجع: تاج العروس (فصل السين من باء الحاء) ج ٢، ص ١٥٦ – ١٥٧.

ومن أسماء الله – تعالى – القدوس، وهو ذلك المعنى؛ لأنه منزه عن الأضداد، والأنداد، والصاحبة، والولد – تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً..."[١].

وقال ابن منظور (ت٧١١هـ):

"... التقديس: تنزيه الله – عز وجل – ...، ...، ...، والتقديس: التطهير، والتبريك، وتقدس، أي: تطهر..."[٢].

وقال الزبيدي (ت١٢٠٥هـ):

"... التقديس: التطهير وتنزيه الله – عز وجل –.

وقوله تعالى:

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٣].

قال الزجاج أي: نطهر أنفسنا لك، وكذلك نفعل بمن أطاعك نقدسه، أي نطهره..."[٤].

التنزيه، والتسبيح، والتقديس كلها معاني متقاربة، وهي تدل على نفي صفات النقص عن الله – تعالى – ، وبيان ما يستحيل في حق الله جل وعلا.

قال الله – تعالى – في شأن الملائكة:

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٥].

وقد نزه الله نفسه عن صفات النقص التي لا تليق بجلاله، وعظمته مثل:

الشريك، والظهير، واتخاذ الصاحبة والولد، والمثيل، والند، واتخاذ البنات.

ونزه نفسه عن الفقر، والبخل والتعب، والعجز، والإعياء، والسنة، والنوم، والموت، والجهل، والنسيان، والظلم، وغيرها.

وهذه الصفات السلبية التي نفاها الله – عز وجل – عن نفسه، أو نفاها عنه

---

(١) معجم مقاييس اللغة (باب القاف والدال وما يثلثهما)، ج ٥، ص ٦٣ – ٦٤.

(٢) لسان العرب (فصل القاف من باب السين) ج ٦، ص ١٦٨.

(٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٤) تاج العروس، (فصل القاف من باب السين) ج ٤، ص ٢١٣.

(٥) سورة البقرة، الآية ٣٠.

رسول ا لله ﷺ ليس المقصود منها النفي فقط؛ بل المراد نفي تلك الصفات؛ لأنها صفات نقص يتجلى ا لله – تعالى – عنها.

وإثبات ضدها من صفات الكمال التي يجب إثباتها لله سبحانه.

فإن النفي في القرآن لم يرد لمجرد النفي المحض؛ لأن النفي المحض ليس بكمال؛ وإنما لنفي صفة النقص، وإثبات كمال لِلّهِ تعالى.

فاتضح أن الصفة التي نفاها ا لله – تعالى – عن نفسه تتضمن إثبات كمال لله – عز وجل – فمثلاً نفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيومية على السموات والأرض.

ونفي الموت يتضمن كمال الحياة، ونفي الظلم يتضمن كمال العدل، ونفي العجز يتضمن كمال القدرة والعلم، وهكذا.

وقد نزه ا لله نفسه عن إتخاذ الولد والشريك.

قال تعالى:

﴿وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنْ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[1].

وقال سبحانه:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾[2].

ونزه ا لله نفسه عن الظهير والمعين.

كما نزه ا لله تعالى نفسه عن اتخاذ الصاحبة والولد، والبنين والبنات تعالى ا لله عن قول المشركين علواً كبيراً.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١١١.

(٢) سورة الفرقان، الآية ١ – ٢.

ثم راجع: سورة التوبة، الآية ٣١.

– سورة النحل، الآية ١، ٣.

– سورة النمل، الآية ٦٣.

– سورة الطور، الآية ٤٣.

قال تعالى:

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾(١).

وقال تعالى:

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَانُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَانِ وَلَدًا وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَانِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَانِ عَبْدًا لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾(٢).

وقد ذكر ا لله – تعالى – كلام الجن مقررا له.

قال تعالى: – حكاية عن قول الجن أنهم قالوا – :

﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾(٣).

وقال تعالى:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾(٤).

وقال سبحانه:

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(٥).

وقال تعالى:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ

---

(١) سورة الأنعام، الآيات ١٠٠ – ١٠٢.

(٢) سورة مريم، الآيات ٨٨ – ٩٥.

(٣) سورة الجن، الآية ٣.

(٤) سورة الإخلاص، الآية ١ – ٣.

(٥) سورة البقرة، الآية ١١٦ – ١١٧. ثم راجع: سورة الأنبياء، الآية ٢٦ – ٢٧.

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(١).

كما نزه الله – تعالى – نفسه عن قول بعض اليهود إن عزيراً ابن الله، ونزه نفسه عن قول بعض النصارى إن عيسى – عليه السلام – ابن الله؛ تعالى الله عما يقول المشركون علواً كبيراً.

قال تعالى:

﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾(٢).

كما نزه الله – تعالى – نفسه عن قول بعض اليهود وبعض النصارى أنهم أبناء الله – تعالى – وأحبَّاؤه، وكذبهم وردَّ مقالتهم.

قال تعالى:

﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾(٣).

كما نزه الله – تعالى – نفسه عن قول المشركين إن الملائكة بنات الله تعالى الله عما يفتري المشركون علواً كبيراً.

قال تعالى:

﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنْ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٠ – ١٠١.

(٢) سورة التوبة، الآية ٣٠ – ٣١.

(٣) سورة المائدة، الآية ١٨.

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمْ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمْ الْحُسْنَى لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمْ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ﴾[١].

وقال سبحانه:

﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنْ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾[٢].

وقال عز وجل:

﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمْ الْبَنُونَ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ أَاصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ[٣]نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتْ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾[٤] ....، ....، ....، إلى قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٥].

كما نزه الله نفسه عن أن يكون له شريك في الألوهية والعبادة. فنفى الألوهية والعبادة عمن سوى الله، وأثبت الألوهية الحقيقية لله وحده.

قال تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[٦].

وقال سبحانه:

---

(١) سورة النحل، الآية ٥٦ - ٦٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٠. ثم راجع: سورة الزخرف، الآيات من ١٥ - ٢٥.

(٣) زعم المشركون أن الملائكة بنات الله، وأمهاتهن من الجن قال ذلك قتادة، ومجاهد، وابن زيد. راجع: تفسير ابن كثير، ج ٤ ، ص ٢٣.

(٤) سورة الصافات، الآيات ١٤٩ - ١٦٠.

(٥) سورة الصافات، الآيات ١٨٠ - ١٨٢.
ثم راجع: سورة النجم، الآية ٢٢ - ٢٣.
سورة الطور، الآية ٣٩ - ٤٣.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾(١).

وقال تعالى:

﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾(٢).

وقال تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(٣).

وقال تعالى:

﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(٤).

كما نزه الله – تعالى – نفسه عن زعم النصارى أن عيسى ابن مريم، وأمه إلهين من دون الله.

وقد بين الله – تعالى – أن عيسى بن مريم – عليه السلام – يتبرأ يوم القيامة من شركهم، وكفرهم، وقولهم على الله بهتانا عظيماً، وينكر ما نسبوه إليه وأمه من الألوهية، وأنه إنما دعاهم إلى عبادة الله وحده دون شريك شأنه في ذلك شأن سائر الرسل.

قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٤٢ – ٤٤.

(٢) سورة النحل، الآية ٥١.

(٣) سورة المؤمنون، الآية ٩١.

(٤) سورة الأنبياء، الآية ٢١ – ٢٢.

أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ...﴾[١] الآية.

كما نزه الله – سبحانه – نفسه عن قول طائفة[٢] من النصارى قالت بأن المسيح – عليه السلام – إله.

ونزه نفسه – أيضاً – عن قول طائفة أخرى قالت بأن الله، وروح القدس، وعيسى ابن مريم – عليه السلام – إله واحد. وزعمهم أن الله – عز وجل – ثالث ثلاثة. تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً.

قال في الذكر الحكيم:

﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا وَمَنْ يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ

---

(١) سورة المائدة، الآية ١١٦ – ١١٩.

(٢) العقيدة التي يدين بها النصارى اليوم عقيدة وضعية وثنية؛ ليست هي الدين الذي جاء به عيسى ابن مريم – عليه السلام – من عند الله؛ ولهذا نجد فيها اختلافاً واضطراباً كثيرا. وقد اختلفت النصارى حول شخص المسيح إلى طوائف:

– بعضهم قال بأنه إله.

– وبعضهم قال: إن الله ثلاثة أقانيم: أب، وابن، وروح قدس.

– وبعضهم قال: المسيح وأمه إلهين.

وهم مضطربون في شرح التثليث، واضطرابهم في شرح معنى الأقانيم أشد، وتناقضهم أدهى وأمر.

ولا ريب أن التثليث في العقيدة المسيحية لون من ألوان العبادة الوثنية والشرك.

راجع:

– محاضرات في النصرانية، لأبي زهرة، ص ١٢٢ – ١٢٣. ص ٩٩ – ١٠٥.

– الأديان في القرآن ، ص ٢٠٦ – ٢٠٧.

– الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص ١٢٠ – ١٢٩.

﴿فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾[١].

وقال في التنزيل العزيز:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ[٢]إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٣].

وقال في الكتاب المبين:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٤].

ونزه الله نفسه عن أن تحيط به الأبصار، رغم أنه تعالى محيط بالأبصار، فإذا جاء وعد الآخرة يراه المؤمنون دون أن يحيطوا به تعالى، وهو – سبحانه – بكل شيء محيط!!.

وقال في القرآن المجيد:

---

(١) سورة النساء، الآية ١٧١ – ١٧٢.

(٢) نلاحظ أن القرآن الكريم يذكر عيسى – عليه السلام – فينسبه إلى أمه مريم – كثيراً؛ ليقرع مسامع النصارى ويؤكد لهم أن عيسى – عليه السلام – ابن مريم، وليس ابن الله كما زعموا – تعالى الله عن قولهم – فهو عبد مخلوق لله – تعالى – وهو عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه. قال تعالى ﴿ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون* ماكان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون* وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾.
سورة مريم، الآية ٣٤ – ٣٦.

(٣) سورة المائدة، الآية ٧٢ – ٧٦.

(٤) سورة المائدة، الآية ١٧.

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[١].

ونزه ا لله – تعالى – نفسه عن الموت؛ لأنه صفة نقص يتعالى الحي القيوم الدائم عنها.

قال سبحانه:

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾[٢].

ونزه الحق نفسه عن الظلم، وأثبت لنفسه كمال العدل.

قال عز وجل:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[٣].

وقال سبحانه:

﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٤].

ونزه ا لله – تعالى – نفسه عن العجز.

قال تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾[٥].

ونزه ا لله نفسه عن صفات النقص والعيب التي نسبها اليهود إلى ا لله، وأثبت لذاته الكمال الذي لا نقص فيه وتوعدهم؛ حيث لم يقدروا ا لله حق قدره.

قال عز وجل:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٥٨.

(٣) سورة النساء، الآية ٤٠.

(٤) سورة ق، الآية ٢٩.

(٥) سورة فاطر، الآية ٤٤.

يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾[١].

وقال تعالى:

﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا...﴾[٢].

ولهذا قال الله في شأنهم:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[٣].

وكذلك نزه الله نفسه عن السنة والنوم.

قال تعالى:

﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[٤].

ونزه الله – تعالى – نفسه عن الجهل، وأثبت لذاته كمال العلم، والحفظ، والإحاطة بكل شيء.

قال تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٥].

وقال تعالى:

﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾[٦].

وقال تعالى:

﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٨١.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٥ – ٦.

(٦) سورة غافر، الآية ١٩.

شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[١].

وقال تعالى:

﴿... عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٢].

ونزه الله – تعالى – نفسه عن المثيل، والشبيه، والكفؤ، والند.

قال تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٣].

وقال تعالى:

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٤].

وقال تعالى:

﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٥].

وقال سبحانه:

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٦].

ونزه الله – تعالى – نفسه عن أن يكون له نظيراً، ومساميا يستحق مثل اسمه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال تعالى:

﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ

---

(١) سورة يونس، الآية ٦١.

(٢) سورة سبأ، الآية ٣.

(٣) سورة الشورى، الآية ١١.

(٤) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٢.

(٦) سورة فصلت، الآية ٩.

سَمِيًّا﴾[1].

ونزه الله – تعالى – نفسه عن النسيان.

قال تعالى:

﴿قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾[2].

وهكذا نزه الله – تعالى – نفسه عما يصفه به المشركون، والمفترون.

وقد بعث الله – تعالى – رسله باثبات صفات الكمال ونفي صفات النقص؛ فأثبتوا لله صفات الكمال على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يليق به – سبحانه – من التشبيه والتمثيل.

وطريقة السلف تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل؛ لكن المعتزلة والأشاعرة غيروا مفهوم هذا التنزيه فجاؤا باثبات مجمل، ونفي مفصل[3]، ثم أقحموا في باب التنزيه مسائل ليست منه مثل: نفي العلو، والإستواء، والمجيء، والإتيان، والنزول، والرضى، والسخط.

---

(١) سورة مريم، الآية ٦٥.

(٢) سورة طه، الآية ٥٢.

(٣) نلاحظ كثرة الصفات السلبية التي أطلقها المعتزلة – مثلاً – على الله – تعالى.

قال أبوالحسن الأشعري: (ت ٣٢٤هـ)

"... أجمعت المعتزلة على أن الله واحد، ليس كمثله شيء...، ....، ....، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين، وشمال، وأمام، وخلف، وفوق، وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ....،....، ....، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ....، ....، ....، ولاتحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ....، ....، ... ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، ....، ....، ولا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ...".

مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥ – ١٥٦.

=

فأصبح مفهوم التنزيه عندهم اصطلاحاً محدثاً يخالف ما جاء به القرآن من صفات الجلال.

وسوف أعرض – إن شاء الله – مذهبهم في التنزيه ومن الله نستمد العون والتوفيق.

= ثم يراجع:
المحيط بالتكليف، ص ٢١٣؛ الإنتصار، ص ١٦٧؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٣؛ ص ٢١٦؛ ص ٢١٩؛ المختصر في أصول الدين، عبد الجبار ص ٢١٤ – ٢٢٢؛ ص ١٩٨؛ رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ١٣٣؛ ص ١٢٦؛ ص ١٣١.

المبحث الثاني
مفهوم التنزيه عند المعتزلة

المبحث الثاني

مفهوم التنزيه عند المعتزلة

مذهب المعتزلة في التنزيه يتجلى في أمرين:-

- الأول: تنزيه صحيح دل عليه القرآن والسنة.

- الثاني: تنزيه مبتدع.

ويندرج تحته احدى عشرة مسألة؛ وهي:-

١ - أن الله - تعالى - ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض.

٢ - أن الله - تعالى - ليس في جهة من الجهات الست للكون.

٣ - أن الله - تعالى - ليس في مكان.

٤ - نفي الصفات الخبرية: كالوجه، والعين، واليد.

٥ - إنكار الأفعال الاختيارية: كالنزول، والمجيء، ونحوه.

٦ - نفي الصفات مطلقاً، كالعلم، والحياة، والقدرة، والارادة، والكلام، والسمع، والبصر.

٧ - ومن التنزيه عند المعتزلة، اعتقاد خلق القرآن.

٨ - ومن التنزيه عندهم إنكار رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار في دار القرار.

٩ - تنزيه الله عن الحلول في الأجسام والأماكن.

١٠ - في أنه يمتنع أن يقوم بذاته حادث.

١١ - ومن التنزيه عند المعتزلة إنكار القدر، وإنكار خلق الله - تعالى - لأفعال العباد.

المبحث الثاني
مفهوم التنزيه عند المعتزلة

أجمع كافة المسلمين على أن ا لله – سبحانه وتعالى – منزه عن الشريك، والشبيه، والمثيل، والند والصاحبة، والولد، وأنه متصف بصفات الجلال، والإكرام[١]، مقدس عن شوائب النقص والعجز، غني عما سواه، وكل ما عداه مفتقر إليه، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، توحّد بالبقاء، وقضى على ما عداه بالعدم والفناء، هو الأول، والآخر، والظاهر، والباطن له ملك السموات والأرض، يحي ويميت، ويبديء ويعيد.

هذا ما أجمع عليه أهل الإسلام؛ ولكن بعض الفرق التي حدثت في تاريخ الإسلام قد مزجت عقائدها بعقائد مخالفة لعقيدة الإسلام!!؛ والذي يهمنا عرضه هنا هو ما يتعلق بعقيدة المعتزلة فيما أسموه بالتنزيه.

والتنزيه عند المعتزلة ينقسم إلى قسمين:

– الأول: تنزيه صحيح. دل عليه القرآن والسنة ووافق فيه المعتزلة سائر أهل القبلة.

– الثاني: تنزيه مبتدع. أحدثه متكلموا المعتزلة، خالفوا فيه ما ورد به الكتاب والسنة؛ حيث أقحموا في مسائل التنزيه أموراً ليست من التنزيه في شيء.

وفيما يلي عرض لهذين القسمين:

– الأول: ما وافق فيه المعتزلة الحق الذي دل عليه القرآن والحديث؛ وهو تنزيه ا لله – سبحانه – عن الشريك، والوالد، والولد، والكفؤ والضد، والند، والشبيه، والمثيل، والنظير، والمعين، والثاني، ونفي الحاجة، والإفتقار إلى غيره، ونفي الجهل،

---

(١) تسمى الصفات التي تنزه ا لله – تعالى – وتقدسه عن النقائص: صفات الجلال.
وتسمى الصفات التي تثبت لله – سبحانه – الكمال صفات الإكرام.
قال تعالى:
﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ سورة الرحمن، الآية ٧٨.

والعجز، والعدم، والفناء، والفقر، وأنه – تعالى وتقدس – ليس كمثله شيء، والعقل البشري لا يقف على تحديد الذات الإلهية، ولا يدرك كنهها، وماهيتها[١].

وهذا كله حق لا مرية فيه؛ وإن كان الخلاف في بعض هذه الأشياء قد يقع عند تفسيرهم للمراد من بعض هذه التنزيهات.

قال القاسم الرسي[٢]: (١٦٩– ٢٤٦هـ):

"... إن ا لله – عز وجل – لم يستعن على إنشاء ما أنشأ بأحد، ولم يشاركه في ملكه أحد، ولم يؤامر[٣] في تدبيره أحداً، فهو الواحد الأحد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان، فهو الدائم بلا أمد، الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، فهو ﴿الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤] وجميع ما أدركته ببصرك ووهمك، ووقع عليه شيء من حواسك، أو كيفتَهُ بتقديرك، أو حددته بتمثيلك، أو شبهته بتشبيهك، أو وقَّتَّ له وقتا، أو حددت له حداً، أو عرفت له أولاً، أو وصفت له آخراً، فهو محدث مخلوق، وا لله – تبارك وتعالى – خالق للأشياء، لا من شيء خلقها، ولا على مثال صورها؛ بل أنشأها إنشاءً، وابتدأها ابتداء،...، ....، ... فلا شبيه له ولا عديل، لا الضياء ولا الأنوار، ولا الظلمات ولا النار..."[٥].

وقال يحي[٦] بن الحسين (٢٤٥هـ – ٢٩٨هـ):

---

(١) يراجع: رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٣٠٢.

(٢) تقدمت ترجمته، ص٨١٣ من هذه الرسالة.

(٣) أي: يشاور.

(٤) سورة الحديد، الآية ٣.

(٥) رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ١٣١.

(٦) هو: أبوالحسين يحي بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم ولد بالمدينة سنة ٢٤٥هـ له مصنفات كثيرة في الرأي الممقوت!!؛ وإلى جانب إنتاجه الفكري فقد قاد جيشاً ضد القرامطة وانتصر عليهم في معارك عديدة.

ومن مؤلفاته:

كتاب جملة التوحيد، كتاب أصول الدين، كتاب المنزلة بين المنزلتين، كتاب الرد على المجبرة والقدرية، كتاب فيه معرفة ا لله – عز وجل – من العدل والتوحيد، وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله عليهم السلام.

توفي سنة ٢٩٨هـ. وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة.

"... الحمد لله الذي ....،....،...، تقدس عن مشابهة المخلوقين بحوله، ...، ...، ...، خلق خلقه حين أراده، وإذا شاء أباده، بلا كلفة ولا اضطرار، ولا بتخيلٍ ولا إضمار، ولا حاجة منه إلى الأعوان، ...، ....، ...، المتعالي عن اتخاذ الصواحب والأولاد..."[١].

وقال:

"... إن ا لله – تبارك وتعالى– ...، ...، ...، كلف جميع خلقه أن يعلموا أنه أحد صمد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٢]، وأنه لم يزل ولا يزول، ولا يتغير من حال إلى حال، ولا تقع عليه الأوهام، ولا تقدره العقول، ولا تحيط به الأقطار، ولا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير، وأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وأنه العالم الذي لا يجهل، والقادر الذي لا يعجز، والقاهر الذي لا يغلب، والدائم الذي لا يبيد، والحي الذي لا يموت، والحليم الذي لا يعجل.

وأنه الأول الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده ..."[٣].

قال عبد الجبار:

"... ومن أيقن له بوحدانيته، علم أنه ليس له والد، ولا ولد، وبرئ – عنده – من مكافأة الأنداد، وعز وجل ثناؤه عن مناوأة الأضداد، لا يكون معه ند، أو خلٌّ، ومن له في الأوهام والد، أو ولد لا يكون أحداً، وصمداً، فرداً.

وكيف يكون عبداً من توهم ذلك فيه – سبحانه – واحداً، وقد توهم معه أبا، وإبنا، ونداً، أو ضداً، ومن شبه ا لله بشيء من خلقه فقد خرج من المعرفة با لله وحقه، وجعل لله نداً مماثلاً، وكفيا، ونظيراً معادِلاً في كل ما يشبهه به فيه من أوصاف الخلق في معنى واحد، وفي كل معنى؛ لأن في تشبيهه له – سبحانه – بمعنى من الخلق إبطال

= راجع:

– المقصد الحسن والمسلك الواضح السنن اللوحه ١٨٣؛ شرح عيون المسائل ج ١ اللوحة ٢٨؛ نقلاً عن رسائل العدل والتوحيد ج ٢، ص ٢٠.

(١) رسائل العدل والتوحيد ج ٢، ص ١١٢.

(٢) سورة الإخلاص، ٢ – ٤.

(٣) رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٢٨٢؛ ثم ينظر: المصدر، ج ٢، ص ٦٤.

الوحدانية ومفارقة للأزلية..."[١].

وهذا التنزيه يتفق عليه أهل القبلة من حيث الجملة.

- الثاني: - التنزيه المبتدع.

أقحم المعتزلة في مفهوم التنزيه أموراً تخالف ماجاء به الكتاب والسنة، فأدرجوا تحت مسمى التنزيه مسائل مبتدعة؛ فأضحى تنزيه الله - تعالى - عند المعتزلة اصطلاحاً محدثاً، ومفهوماً غريباً بالنسبة لما جاء به القرآن والحديث.

فقد أدرج المعتزلة تحت مسمى التنزيه إحدى عشرة مسألة؛ كلها مخالفة للقرآن والسنة، وما كان عليه سلف هذه الأمة، وهي كالتالي:

١ - أن الله - تعالى - ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض[٢].

أ - فأما نفي الجسم:

فقد قال عبد الجبار:

"... والله - تعالى - ليس بجسم ..."[٣].

وقال:

"... ومما يجب نفيه عن الله - تعالى - كونه جسما..."[٤].

ثم يبين حقيقة الجسم بقوله:

"... فاعلم أن حقيقة الجسم ما يكون طويلاً، عريضاً، عميقاً؛ ولا يحصل فيه الطول، والعرض، والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء..."[٥].

وقال - أيضا -

---

(١) المختصر في أصول الدين، ص ١٨٦.

(٢) سيأتي - إن شاء الله - بيان موقف أهل السنة والجماعة من هذه الألفاظ الإصطلاحية التي لم يرد القرآن والحديث بنفيها، أو إثباتها في مقام النقد١٠٩٩ - ١١٠٣٠
يراجع: ص من هذه الرسالة.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٣.
ثم راجع: الانتصار، ص ١٦٧.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧.
ثم راجع: نفس المصدر السابق، ص ٢٣٢.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧.

"... وأحد ما يدل على أنه – تعالى – لايجوز أن يكون جسما، هو أنه – تعالى – لو كان جسما، لوجب أن يكون قادراً بقدرة، والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام؛ فكان يجب أن لا يصح من ا لله – تعالى – فعل الأجسام؛ وقد عرف خلافه.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

– أحدهما: هو أنه – تعالى – لو كان جسما، لكان قادراً بقدرة.

– والثاني: أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ..."[١].

قال يحي بن الحسين:

"... فإن قال السائل...: فما هو، في ذاته عندكم، ...، ...، ...، وما تعتقدون في دينكم أجسم هو؟ أم عرض؟.

– قيل له: تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً؛ لانعتقد شيئاً من ذلك؛ وليس ربنا – سبحانه – كذلك؛ لأن الجسم محدود مبعض؛ وا لله ليس كذلك، والعرض لا قوام له إلا بغيره؛ وا لله هو المقيم لكل شيء والذي لا يحتاج إلى معونة شيء؛ فلذلك قلنا: إن ربنا على خلاف ذلك..."[٢].

– فإن قال: وأين معبودهم؟ أفي الأرض؟. أم في السماء؟ أم فيما بينهما من الأشياء؟.

– قيل له: بل هو فيهما وفيما بينهما، وفوق السابعة العليا، ووراء الأرض السابعة السفلى، لا تحيط به أقطار السماوات والأرضين، وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين، فكينونته في غيرهن، مما فوقهن وتحتهن، ككينونته في إيجاد ما أوجد من سماواته وأرضه، ..."[٣].

وقال عبد الجبار:

"... ومن جملة ما ينفى عنه – تعالى – أن يكون بصفة الجواهر والأجسام؛

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢١؛
ثم يراجع: المحيط بالتكليف، ص ١٩٩.

(٢) الرد على أهل الزيغ من المشبهين – ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج ٢ ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

(٣) نفس المصدر السابق ج٢، ص ٢٩٦.

والأصل في ذلك أن الكلام في نفي الجسمية على الحقيقة كالوجه فيه، أنه إذا كان كذلك لم يكن بد من تحيزه، فإنه إذا لم يكن كذلك لم ينفصل عن غيره، وإذا كان متحيزاً وجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائناً في جهة، وقد مضى الكلام في أنه لا يكون الكائن كائناً في جهة إلا لمعنى محدث، فالقول فيه بأنه جسم يعيده إلى أنه محدث، مع ثبوت الدلالة على قدمه، فكيف يكون قديماً مع أن القول بأنه جسم يقتضي أنه غير منفك من دلالة الحدوث..."[1].

وقد فسر القاضي عبد الجبار لفظ الجسم؛ ثم منع اطلاقه على الله – تعالى – بالمعنى الذي يفهم منه مشابهة المخلوقات؛ لكنه عاد فأدرج تحت نفي الجسم إنكار النزول، والعلو، والصفات مطلقاً، والصفات الخبرية[2].

قال عبد الجبار:

"... ثم الخلاف في هذه المسألة لا يخلو:

– إما أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول: إن الله – تعالى – جسم على معنى أنه طويل، عريض، عميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود، والنزول، والهبوط، والحركة والسكون، والانتقال من مكان إلى مكان.

– وإما أن يكون عن طريق العبارة، كأن: يجوز أن يقول: إن الله – تعالى – جسم، ليس بطويل، ولا عريض، ولا عميق، ولا يجوز عليه مايجوز على الأجسام من الصعود، والهبوط والحركة، والسكون، والانتقال من مكان إلى مكان؛ ولكن أسميه جسما؛ لأنه قائم بنفسه.

فإن كان خلافه من هذا الوجه، فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما يكون طويلاً، عريضاً، عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى.

وإن كان خلافه من طريق المعنى فالكلام عليه هو أنه – تعالى – لو كان جسماً،

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ١٩٨.
ثم يراجع: ص ١٩٨ – ١٩٩.
رسائل العدل والتوحيد (المختصر في أصول الدين) ج ١، ص ٢١٥، ٢١٦.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٤ – ٢٣٠.

لكان محدثاً وقد ثبت قدمه؛ لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع، والإفتراق والحركة، والسكون، وما لم ينفك من المحدث، يجب حدوثه لا محالة..."[١].

وقال:

"... فكل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام، فيجب نفيه عنه – تعالى – وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للإحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال؛ وهذا كله إذا كان الخلاف واقعاً من جهة المعنى.

– فأما إن قيل: إنه – تعالى – جسم بمعنى أنه موجود لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فالمعنى صحيح، والعبارة فاسدة؛ لأن هذه اللفظة موضوعة لما يقبل التزايد؛ فلا يصح إجراؤه عليه – تعالى – وصارت الألفاظ التي يروم السائل إجراءها على الله – تعالى – على ضربين:

– أحدهما: يعلم بضرورة الدين أن المطلق لها يكفر بذلك، مثل قول القائل: هو شيخ، وشخص، وجسد، ...، ...،

– والآخر: يعرف بطريقة التأمل والنظر، مثل قول القائل هو جسم؛ فإن المطلق لهذا اللفظ إذا نفى المعنى لا يكفر؛ وإنما نبين خطأه من جهة العبارة..."[٢].

ب – وأما نفي الجوهر:

فقد قال عبد الجبار:

"... لو كان الله – تعالى – جسماً – ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة – لوجب أن يكون الله – تعالى – محدثا، مثل هذه الأجسام، والأجسام قديمة مثل الله – تعالى –؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه.

– فإن قال: ولم قلتم ذلك؟؛ وما أنكرتم أنها افترقت في صفةٍ: الافتراق فيها ينبئ عن الاختلاف؟.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٨؛ ثم يراجع: ص ٢١٩.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٠؛ ثم يراجع: ص ٢٠١.

- قلنا: لأن ما يجب لهذا الجوهر في كل حال، يجب لسائر الجواهر في سائر الأحوال، ....، ....، ... وما يستحيل على هذاالجوهر يستحيل على الكل، فصح أنها لم تفترق في صفة الإفتراق فيها ينبئ عن الإختلاف.

بيان ذلك؛ أنه لما وجب كون الجوهر، جوهراً في سائر الأحوال، وجب ذلك في الجواهر كلها، ....، ....، ولما صح كونه كائناً في هذه الجهة، بدلاً من كونه كائناً في الجهة التي هو فيها صح ذلك في كل جوهر.

ولما استحال في هذا الجوهر أن يكون في هذه الجهة وفي غيرها دفعةً واحدة، استحال ذلك في كل جوهر.

فصح ما قلناه: من أن الجواهر لم تفترق في صفةٍ: الافتراق فيها يكشف عن الاختلاف..."[١].

والمعتزلة إذا قالوا: إن الله ليس جوهراً فمقصودهم أن الصفاتية يضاهئون النصارى القائلين بأن الله – تعالى – جوهر واحد، ثلاثة[٢] أقانيم.

قال عبد الجبار:

"... ويقال لهؤلاء النصارى: يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد؛ لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت في القدم فلابد من تماثلها، ولابد من أن يسد بعضها مسدَّ البعض فيما يرجع إلى ذاتها؛ وذلك يوجب أن يقع الإستغناء بأحدها عن الباقي؛ حتى يقال: إنه – تعالى – جوهر واحد، وأقنوم واحد؛ على ما نقوله للكلابية[٣]: أنه يلزمكم

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٩.
ثم يراجع: نفس المصدر السابق ص ١٨٣، ص ٢٩٥.

(٢) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩١ – ٢٩٨.

(٣) هم: أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان.
توفي بعد سنة (٢٤٠هـ) بقليل.
وقد جاراه الأشعري في أكثر آرائه، وأخذ عنه بدعة الكلام النفسي. ويعتبر المذهب الكلابي هو النواة الأولى لمذهب الأشاعرة؛ ثم تطور المذهب الأشعري بعد ذلك... ...
وأبوالحسن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة، ثم رجع عن المذهب الكلامي الكلابي رجوعاً في الجملة؛ وبقيت عليه بقية من علم الكلام المذموم، عفا الله عني وعنه!!.

=

أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه المعاني[١] وأن لا تثبتوا سواه؛ لأنـه يقـع الإستغناء عن الجميع لمشاركته إياها في القدم؛ فعلى هذا يجري الكلام في التثليث..."[٢].

وقال:

"... وأعلم، أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجـه؛ وعلى هـذا جعل شيوخنا – ....، ... – هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية، وبين القوم.

فقد حكي أن أبا مجالد[٣]، ......، ....، اجتمع مع ابن كلاب يومـاً مـن الأيـام؛ فقال له: ما تقول في رجل قال لك بالفارسية: تومردي؛ وقـال الآخـر: أنـت رجـل. هـل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة؟.

– فقال: لا.

– فقال: فكذا سبيلك مع النصـارى[٤]؛ لأنهـم يقولـون: إنـه – تعـالى – جوهـر واحد ثلاثة أقانيم؛ يعنون بها: الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزلي؛ فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة..."[٥].

= راجع:

– طبقات الشافعية، للسبكي ج ٢، ص ٢٩٩ – ٣٠٠.

– الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١٤٠ – ١٤١.

– درء تعارض العقل والنقل ج ٧، ص ٢٣٦.

– شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة ص ٤٢ وما بعدها.

– نشأة الأشعرية وتطورها، ص ١٦٣ وما بعدها ص ٣١٥ وما بعدها.

(١) صفات المعـاني عنـد الأشـاعرة، هـي: العلـم، والقـدرة والحيـاة، والارادة، والكـلام، والسـمع، والبصر.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٥.

ثم يراجع: رسائل العدل والتوحيد ج١، ص ٢١٤ – ٢٢٢.

شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٤ – ٢٣٢. ص ٤٤٧.

(٣) تقدمت ترجمته ص٧٤٣ من هذا البحث.

(٤) لقد دحض الأشاعرة هـذه الشبهة، ودفعوا معارضـة المعتزلـة لهـم. راجـع: طبقـات الشـافعية، للسبكي ج٢، ص ٣٠٠.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ – ٢٩٥. ثم راجع: ص ١٨٣.

وأما نفي المعتزلة العرض[١]:

فقد قال عبد الجبار:

"... فأما نفي كونه – تعالى – بصفة الأعراض[٢]، فالخلاف يصح وقوعه من وجهين:

– أحدهما: من جهة العبارة.

– والآخر: من جهة المعنى.

فمن جهة العبارة هو أن يثبته المثبت على الصفات التي عددناها، وينفي عنه الجسمية وما يتبعها من أحكام التحيز؛ ثم يجري عليه هذه اللفظة ظناً منه أن من هذه صفته، لابد من تسميته عرضا.

فتكون الطريقة في إبطاله أن أهل اللغة سموا بهذا الإسم: ما اعتقدوه غير ثابت الوجود؛ بل يكون بغرض الزوال؛ وليس هذه حال القديم – جل وعز –.

وأما إذا خالف من جهة المعنى: فإن أثبته بصفة بعض الأعراض، وعين القول فيه، فما عرفناه من أن أحكام شيء من هذه الأعراض لا تصح فيه – جل وعز – فوجب أنه لا يجوز أن يكون بصفة شيء منها.

وأما على طريقة الجملة، فهو أنه لو كان بصفة بعض هذه الأعراض الموجودة أو المقدورة وجودها، فيجب صحة العدم عليه؛ وهذا يخرجه عن كونه قديماً.

وكان يجب أن يصح في هذه الأعراض أن تكون قديمة إذا ما ثلته – تعالى – في بعض الصفات..."[٣].

وقال:

---

(١) لقد بين القاضي عبد الجبار حقيقة العرض "... بأنه: ما يعرض في الوجود، ولا يجب لُبثه كلبث الجواهر والأجسام...".

شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٠.

ثم راجع: نفس المصدر، ص ٢٣٠ – ٢٣٢.

(٢) سيأتي – إن شاء الله تعالى – نقد قولهم:

يراجع: ص من هذه الرسالة١٠٩٩ – ١١٠٣.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٢ – ٢٠٣.

"... قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن ا لله – تعالى – قديم، فكيف يكون عرضاً..."[١].

وقال:

"... مايلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول فيما يلزم ذلك، أن يعلم أن ا لله – تعالى – لم يكن عرضاً فيما يزل، ولا يكون عرضا فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال؛ والذي يدل على ذلك، أن ما دل على استحالة كونه عرضاً الآن ثابت في جميع الأحوال، ولا يجوز أن يكون عرضاً في وقت من الأوقات..."[٢].

٢ – ومن التنزيه عند المعتزلة: القول بأن ا لله – تعالى – ليس في جهة[٣] من الجهات الست للكون.

قال عبد الجبار:

"... ومن جملة ما ينفى عنه – تعالى – أن يكون بصفة الجواهر والأجسام؛ والأصل في ذلك أن الكلام في نفي الجسمية على الحقيقة كالوجه فيه، أنه إذا كان كذلك، لم يكن بد من تحيزه، فإنه إذا لم يكن كذلك لم ينفصل عن غيره، وإذا كان متحيزاً، وجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائناً في جهة؛ وقد مضى الكلام في أنه لا يكون الكائن كائناً في جهة إلا لمعنى محدث..."[٤].

وقال يحي بن الحسين:

"... إن سأل مسترشد سائل...، ...، ...

– فإن قال: وأين معبودهم؟ أفي الأرض؟ أم في السماء؟ أم فيما بينهما من الأشياء؟.

– قيل له: بل هو فيهما، وفيما بينهما، وفوق السابعة العليا، ووراء السابعة

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢.

(٣) ويدخل ضمن هذا القول: نفي علو ا لله – تعالى – على خلقه.

(٤) المحيط بالتكليف، ص ١٩٨.

السفلي، ....، ....، ... فكينونته فيهن ككينونته في غيرهن، مما فوقهن وتحتهن..."[١].

وقال القاسم بن إبراهيم الرسي:

"... فكل من وصف الله بهيئات خلقه، أو شبهه بشيء من صفاتهم، ....،....،... أو أنه في مكان، أو أن الأقطار تحويه، أو أن الحجب تستره،....، ....، ....، فقد نفاه، وكفر به، وأشرك، وعبد غيره..."[٢].

٣ – ومن التنزيه عند المعتزلة أن الله – تعالى – ليس في مكان.

قال عبد الجبار:

"... – فإن قال: فجوزوا عليه المكان،

– قيل له: لا يجوز ذلك؛ ولأن المكان إنما يجوز على الجسم الذي يجاور مكانه، أو على العرض الذي يحل كحلول السواد في الأسود، والله – جل وعز – يتعالى عن الأمرين فلا يجوز عليه الكون في المكان؛ وإنما وصف بذلك مجازاً من حيث يدبر الأماكن ويحفظها؛ فيقال: إنه فيها، ويراد تدبيره وحفظه..."[٣].

وقد أنكرت المعتزلة العرش، والاستواء، والعلو، ثم أولت الآيات الواردة بإثباتها، وعدوها ضرباً من التشبيه والتمثيل يقدح في التنزيه – على حد زعمهم –.

قال يحي بن الحسين:

"....، ....، وقال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[٤].

والعرش: هو الملك. ....، ....، ....، ومعنى: ﴿ويحمل عرش ربك﴾.

يقول: يتقلدون أمر الله ونهيه في خلقه..."[٥].

---

(١) الرد على أهل الزيغ من المشبهين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج ٢، ص ٢٩٦.

(٢) فروض الله على المكلفين: في التوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج١، ص ١٨٧؛ ثم راجع: رسائل العدل والتوحيد ج٢، ص ١١٢.

(٣) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج١، ص ٢١٩.
ثم يراجع: فروض الله على المكلفين (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، ج ١، ص ١٨٧؛ كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد ... (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج٢، ص ٦٤.

(٤) سورة الحاقة، الآية ١٧.

(٥) كتاب فيه معرفة العدل والتوحيد ... ... (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج٢، ص ١٠٤؛

=

وقال عبد الجبار:

"... فتأويل قوله تعالى:

﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[١].

أنه استوى، واقتدر، وملك، ...، ...، ...، وهـذا كمـا يقـال في اللغـة: استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة لفلان. ...،...، ... وإنما خص العرش بـالذكر؛ لأنـه أعظم خلقه، فنبه به على أنه على غيره أشد اقتداراً. ...، ...، ....

وتأويل قوله تعالى:

﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الأَرْضَ﴾[٢]

إن في السماء نقماته، وضروب عقابه؛ لأن عادته أن ينزلها مـن هنـاك. ...، ...، ...،

وتأويل قوله:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[٣]: أنه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه؛ كما يقال في الحادثة: ارتفع أمرها إلى الأمير، إذا صار لا يحكم فيها سواه..."[٤].

٤ – ومن التنزيه عند المعتزلة نفي الصفات الخبرية؛ فقد زعموا أنها مما يستحيل في حقه تعالى – فيجـب تنزيـه ا لله – تعـالى – عـن الاتصـاف: بالوجـه، والعـين، واليـد، والأصابع، والساق، والقدم، ...

قال عبد الجبار:

"... فإن قال: فقـد قـال ا لله – تعـالى – ...، ...، ... ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَـى الْعَـرْشِ

= ثم يراجع: المختصر في أصول الدين (ضمن رسـائل العـدل والتوحيـد) ج١، ص ٢١٦، ٢١٧؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(١) سورة الرعد، الآية ٢.

(٢) سورة الملك، الآية ١٦.

(٣) سورة فاطر، الآية ١٠.

(٤) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج ٢، ص ٢١٦، ٢١٧؛ ثم راجع: الانتصار، ص ٣٥.

اسْتَوَى﴾[١]، ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[٢]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[٣]، ﴿قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٤]. إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجنب، والساق، والعين، والوجه.

– قيل له: إن أول ما ينبغي أن تعلمه أنه لا حقَّ – بعد أن تتقدم للإنسان معرفة الله – تعالى – ويعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يفعل القبائح، فالإحتجاج به في نصرة الجسمية لا يجوز ....، ....، ... فيجب أن نتأول ما ذكر من الآي..."[٥].

وقال:

"... وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٦].

قالوا: فأثبت لنفسه العين. ....، ....، ....

والأصل في الجواب عن ذلك: أن المراد به لتقع الصنعة على علمي؛ والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني، أي: جرى بعلمي. ولولا ما ذكرناه؛ وإلا لزم أن يكون لله – تعالى – عيون كثيرة؛ لأنه قال:

﴿بِأَعْيُنِنَا﴾[٧]؛ والمعلوم خلاف ذلك.

وقد تعلقوا بقوله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٨].

قالوا: فأثبت لنفسه الوجه؛ ....،...، ...

---

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٣.

(٣) سورة فاطر، الآية ١٠.

(٤) سورة ص، الآية ٧٥.

(٥) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج١، ص ٢١٦؛ ثم راجع: نفس المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٧، ص ٢١٤، ص ٢١٥؛ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ٢١٤، ص٢١٥، ص ٢١٦.

(٦) سورة طه، الآية ٣٩.

(٧) سورة هود، الآية ٣٧.

(٨) سورة القصص، الآية ٨٨.

– وجوابنا عن هذا: أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة؛ يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة. ....، ... .

وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى:

﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ﴾[1].

قالوا: فأثبت لنفسه اليدين؛ ....، ....، ... .

والجواب عنه أن اليد ههنا بمعنى القوة؛ وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر يد، أي: قوة؛ ....، ....، ... .

وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى:

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[2].

قالوا: فأثبت لنفسه اليد. ....، ....، .... .

والأصل في الجواب عن ذلك، أن اليد ههنا بمعنى النعمة؛ وذلك ظاهر في اللغة؛ يقال: لفلان عليَّ مِنَّة، أي: مِنَّةٌ ونعمةٌ. ....، ....، ....، ... .

وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى:

﴿يَاحَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[3]؛ ....، ....، ... .

والجواب عنه: أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة؛ وذلك مشهور في اللغة. وعلى هذا يقال: أكتسب هذا الحال في جنب فلان، أي: في طاعته وخدمته.

وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى:

﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[4]. ....، ....، ... .

وجوابنا: أن اليمين بمعنى: القوة؛ وهذا كثير ظاهر في اللغة ..."[5].

٥ – ومن التنزيه عند المعتزلة إنكار الأفعال الإختيارية؛ فزعموا أن نفيها مما يجب

---

(١) سورة ص، الآية ٧٥.

(٢) سورة المائدة، الآية ٦٤.

(٣) سورة الزمر، الآية ٥٦.

(٤) سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧ – ٢٢٩.

في حق الله تعالى من التنزيه؛ ولهذا أنكروا الأفعال التي يفعلها الله – سبحانه – متى شاء، وإذا شاء، وتتعلق بقدرته، وإرادته؛ مثل: النزول، والمجيء، والإتيان، والرضى، والغضب، والسخط، والضحك، والعجب، ...

قال أبوالحسين الخياط: (ت ٣٠٠هـ)

"... أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها...، ...، ... في أصولها التي تعتقدها وتدين بها، وهو أن الله واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[2]، ولا تحيط به الأقطار[3]، وأنه لا يحول، ولا يزول، ولا يتغير، ولا ينتقل..."[4].

وقال عبد الجبار:

"... وقد تعلقوا بقوله تعالى:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[5].

– قالوا: فالله – تعالى – وصف نفسه بالمجيء؛ ...، ...، ...، ...

والأصل في الجواب عن ذلك، أنه – تعالى – ذكر نفسه، وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ..."[6].

٦ – ومن التنزيه – عند المعتزلة نفي الصفات مطلقاً؛ فقد زعموا أن إثبات ذات أزلية، وصفات أزلية: كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر – يقدح في التنزيه، ويفضي إلى تعدد القدماء، وهو شرك، وكفر؛ وبه كفرت النصارى.

قال عبد الجبار:

---

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) بيّن ابن تيمية حقيقة مقصودهم بهذا القول، وهو: نفي العلو، والنزول والمجيء، والاتيان... راجع: درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ١١.

(٤) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ٣٥.

(٥) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩؛
ثم راجع: الرد على أهل الزيغ من المشبهين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج ٢، ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

"... الكلام في كيفية استحقاقه لهذه الصفات:

والأصل في ذلك، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة.

– فعند شيخنا أبي علي أنه – تعالى – يستحق هذه الصفات الأربع، التي هي: كونه: قادراً، عالما، حياً، موجوداً لذاته.

– وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

– وقال أبوالهذيل: إنه – تعالى – عالم بعلم هو هو ...، ....، ...

– وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية؛ وأراد بالأزلي القديم؛ إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع ا لله – تعالى – لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك.

ثم نبغ الأشعري، وأطلق القول بأنه – تعالى – يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته، وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين..."[1].

وقال:

"... واعلم أن المتقدمين من شيوخنا دلوا على أنه – تعالى – لايجوز أن يكون عالماً بعلم قديم بوجهين:

– أحدهما: أن جعلوا قديما ليس هو ا لله، مثل: مذاهب الثنوية[2] والنصارى، في أنه خروج عن دين الإسلام؛ وذلك لأنهم إنما كفروا وصاروا خارجين عن الدين، لا بشيء سوى الزيادة في القديم على الواحد.

ألا تراهم ليس يجعلون صفة أحدهما كصفة الآخر؛ بل يخالفون بينهما على أقوى وجوه المخالفة؛ فإنهم يجعلون أحدهما بصفة النور، والآخر بصفة الظلمة؛ ثم يقولون: وأحدهما مطبوع على الخير، والآخر على الشر؛ وربماجعلوا أحدهما مواتاً، والآخر حيَّاً.

وكذلك النصارى: تفصل بين القدماء التي تثبتها، فتجعل أحدهما كلمة، والآخر

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣.

(٢) الثنوية أربع فرق هي:
المانوية، والديصانية، والمرقونية، والمزدكية.
راجع: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨ – ٨٩.

حياة، والآخر إلهاً؛ ومع ذلـك فقـد جُعِلـوا في الديـن: قـائلين بـالتثليث، ولحقتهـم كلمـة الكفر، وألزموا القول بثلاثة آلهة.

فكذلك يجب أن يكون حال القول بالزيـادة علـى الواحـد، وإن خـالفوا بينهمـا، فجعلوا أحد القديمين قادراً، والآخر قدرة؛ وجعلوا أحدهما عالماً والآخر علماً..."[١].

٧ – ومن التنزيه عند المعتزلة إعتقاد خلـق القـرآن؛ فقـد زعمـوا أن القـول بـأن القرآن كلام ا لله – تعالى – صفة قديمة قائمة بذات ا لله – تعـالى – غـير مخلـوق شـرك، وكفر، يفضي إلى تعدد القدماء، وإلى اعتقاد النصارى بثلاثة قدمـاء تشـارك ا لله – تعـالى – في القدم والأزلية[٢].

وزعموا أن ا لله – تعالى – لو كان متكلماً بكلام قديم لوجب أن يكـون الكـلام مثلاً لله تعالى[٣].

قال عبد الجبار:

"... وذهبت الكلابية إلى أن كلام ا لله – تعالى – هو معنى أزلي قـائم بذاتـه – تعـالى – مع أنه شيء واحد توراة، وإنجيل، وزبور، وفرقان، وأن هذا الذي نسـمعه، ونتلـوه حكايـة كـلام ا لله – تعالى – ....، ....، ....، وما دروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية، أو حدوث المحكـي؛ فإن الحكاية والمحكي لابد أن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث.

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ١٧٧ – ١٧٨؛
ثم يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٤٧؛ ص ١٨٣؛ ٢٩٤ – ٢٩٥؛
المحيط بالتكليف، ص ١٨٠؛ ص ١٩٣؛ ص ١٩٤؛ ص ٢٢٤؛ ص ٢٧٤؛ ص ٣١٧.
والحق أن نبز من أثبت الصفات بمشابهة النصارى من قبيل التنابز بالألقاب، وتشـنيع كـل فرقـة على الأخرى؛ حيث نجد الأشاعرة يتبرؤن من هذا الوصف ويرمون به المعتزلة!!.
يراجع:
التمهيد، للباقلاني، ص ٢٥٣؛
الملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ٥٠؛
طبقات الشافعية، للسبكي ج ٢، ص ٣٠٠.

(٢) يراجع:
شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣١؛ ص ٥٣٢؛ ص ٥٣٣؛ ص ٥٢٧؛ ص ٥٢٨؛
رسائل العدل والتوحيد ج ١، ص ٢١٢، ١٣٧.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٩؛ ص ١٩٥ – ١٩٦؛ ص ١٩٧؛ ص ١٨٣.

....، ....، ....، وإلى هذا المذهب ذهب الأشعري ....، ....، ... قال: إن هذا المسموع هو عبارة كلام ا لله – تعالى . ....، ....، ....، .

وأما مذهبنا في ذلك؛ فهو: أن القرآن كلام ا لله – تعالى – ووحيه، وهو مخلوق محدث..."[١].

وقال:

"... هذا إن رجعوا [أي: النصارى] بالأقانيم إلى الصفات.

وإن قالوا: إنا إنما نرجع بها إلى معانٍ قديمة هي الحياة والكلمة؛ فقد فسدت مقالتهم بدلالة التمانع، وبما أوردنا على الكلابية.

واعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه؛ وعلى هذا جعل شيوخنا – ....، ... – هذا الوضع وجهاً من المضاهاة بين الكلابية، وبين القوم..."[٢].

وقال:

"... ونعود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة الدالة على أن كلام ا لله – تعالى – لا يجوز أن يكون قديماً.

فمن جملة ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان كلام ا لله – تعالى – قديماً، لوجب أن يكون مثلاً لله – تعالى –؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله – تعالى –..."[٣].

٨ – وزعمت المعتزلة أن مما يجب لله – تعالى – من التنزيه والتقديس: إنكار الرؤية بالأبصار في دار القرار؛ ولهذا رموا من قال بأن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم في الدار الآخرة بالتشبيه، والتجسيم؛ بل نسبه بعضهم إلى الكفر[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧ – ٥٢٨؛
ثم راجع: المحيط بالتكليف ص ١٧٧ – ١٧٨؛ ص ١٨٠؛ ص ١٩٣؛ ص ١٩٤؛ ص ٢٢٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤؛ ثم راجع: ص ١٨٣؛ ص ٢٩٥؛
رسائل العدل والتوحيد ج ١، ص ١٣٧؛ نفس المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٩.

(٤) يراجع: شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٦ – ٢٧٧؛ المحيط بالتكليف، ص ٢٠٨ – ٢١٣.

=

قال عبد الجبار:

"... ومما يجب نفيه عن ا لله – تعالى – الرؤية.

وهذه مسألة خلاف بين الناس؛ وفي الحقيقة، الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا، وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية.

فأما المجسمة[١] فهم يسلمون أن ا لله – تعالى – لو لم يكن جسماً، لما صح أن يرى؛ ونحن نسلم لهم أن ا لله – تعالى – لو كان جسما، لصح أن يرى؛ والكلام معهم في هذه المسألة لغو..."[٢].

وقال:

"... اعلم أنه لما نفى عنه شبه الأجسام والأعراض، وما يختص كلا منهما من الأحكام، أتبعه بنفي الرؤية؛ لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض، واشتراكهما فيه؛ وهذا الباب يُعدُّ من باب نفي التشبيه؛ وإن كان من تحقق التشبيه لا يكلم في نفي الرؤية، من حيث أنهم عند تحقيق الكلام عليهم في كيفية الرؤية، لابد من أن يظهروا التشبيه، وعند إيرادهم لما يدل على مذهبهم لا ينفكون عما يقتضي التشبيه، مثل قوله تعالى:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[٣].

...، ...، ...، وكذلك فعندما يبطل مذهبهم بنهي القول إلى وجوب التشبيه؛ فلهذه الوجوه عد هذا من باب نفي التشبيه..."[٤].

وقال يحي بن الحسين:

وقد أدرج عبد الجبار مسألة الرؤية تحت فصل: ما يجب أن ينفى عن ا لله – تعالى –؛ ثم أطال النفس في ذكر الشبه العقلية الدالة على نفيها، وتعسف في تأويل الآيات والأحاديث التي نصت على إثباتها!!.

يراجع: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ – ٢٧٧.

(١) يريد بهم أهل الحديث: الفرقة المنصورة: الذين يثبتون العلو، والإستواء، والعرش...!!.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢ – ٢٣٣.

(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢ – ٢٣.

(٤) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٨؛

ثم يراجع:

الرد على أهل الزيغ من المشبهين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج٢، ص ٢٩٨ – ٢٩٩.

"... أول ما يجب على العبد أن يعلم أن ا الله واحد أحد، صمد فرد، ليس له شبيه، ولا نظير، ولا عديل، ولا تدركه الأبصار في الدنيا، ولا في الآخرة؛ وذلك أن ما وقع عليه البصر: فمحدود، ضعيف، محوي، محاط به، له كلٌّ وبعضٌ، وفوق وتحت، ويمين، وشمال، وأمام وخلف، وأن ا الله – سبحانه – لا يوصف بشيء من ذلك..."(١).

وقال القاسم بن إبراهيم الرسي:

"... ولقد ضل قوم ممن ينتحل الإسلام من المشبهة الملحدين، الذين شبّهوا ا الله – جل ذكره – بخلقه ....، ....، ....، واعتلُّوا بآيات من الكتاب متشابهات(٢) حرفوها بالتأويل، ....، ....، ....، وأحاديث لم يعرفوا حسن تأويلها ،....، ....، ... فكان مما تأولوا قول ا الله عز وجل:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٣).

– فقالوا: إن ا الله – عز وجل – يرى بالأبصار في الآخرة، وينظر إليه جهرة؛ خلافاً لقول ا الله – جل ثناؤه –:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾(٤).

....، ....، ....، فأما أهل العلم والإيمان [أي: المعتزلة على حد تصوره] ففسروها على غير ما قال أهل التشبيه ....؛ فقالوا: وجوه يومئذ ناضرة: نقول مشرقة، حسنة. إلى ربها ناظرة: نقول: منتظرة ثوابه، وكرامته، ورحمته، ....، ....، ....، ليس معنى ذلك أنهم ينظرون إلى ا الله جهرة بالأبصار، عزّ ذو الجلال والإكرام وكيف يرونه بالأبصار، وهو لا محدود، ولا ذو أقطار؛ كذلك – جل ثناؤه – لا تدركه الأبصار، ومن أدركته الأبصار فقد أحاطت به الأقطار، ومن أحاطت به الأقطار، كان محتاجاً إلى الأماكن، وكانت محيطة به؛ والمحيط أكثر من المحاط به، وأقهر بالإحاطة.

---

(١) رسائل العدل والتوحيد ج٢، ص ٦٤.
ثم يراجع: نفس المصدر السابق ج١، ص ١٨٧. المصدر نفسه ج٢، ص ١٠٢.

(٢) يراجع: رسائل العدل والتوحيد ج٢، ص ٦٤؛ نفس المصدر السابق ج١، ص ١٣٨؛ ص ١٨٧.

(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢ – ٢٣.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

فكل من قال: إنه ينظر إليه – جل ثناؤه – على غير ما وصفنا من انتظار ثوابه، وكرامته – فقد زعم أنه يدرك الخالق؛ ومحال أن يدرك المخلوق الخالق – جل ثناؤه – بشيء من الحواس؛ لأنه خارج من معنى كل محسوس، وحاس.

فكذلك نفى الموحدون [أي: المعتزلة على حد زعمه] عن الله – جل ثناؤه – دَرْكَ الأبصار، وإحاطة الأقطار، وحجب الأستار؛ فتعالى الله عن صفة المخلوقين علواً كبيراً..."[١].

وقال عبد الجبار:

"... – فإن قال: إن الرؤية تجوز على الله تعالى؟.

– قيل له: الرؤية بالأبصار على الله تستحيل.

والرؤية: بالمعرفة والعلم تجوز عليه.

– فإن قال: فما دليلكم على هذا؛ ....، ....، ...

– قيل: الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـارَ﴾[٢].

....، ....، ....، ... .

فيجب أن نقطع بأنه – تعالى – لا يرى بالأبصار.

– فإن قال: فقد قال تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣]؛ ففي هذا إثبات الرؤية.

– قيل له: لم يقل ناظرة بالبصر.

وقد يكون الناظر ناظراً على وجوه:

بأن يكون مفكراً؛ ومنتظراً للرحمة، وطالباً للرؤية؛ فهو محتمل إذاً؛ ولا يترك به ما لا يحتمل.

وتأويله: منتظرة لرحمة الله، وناظرة إلى ثوابه، ونعيمه في الجنة ....، ....، ...

– فإن قالوا: فقد قال تعالى:

---

(١) رسائل العدل والتوحيد ج١، ص ١٣٣ – ١٣٤.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢ – ٢٣.

﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[١].

وذلك يدل على أنه يجوز أن يرى.

– قيل لهم: إن دل على ذلك، فيجب أن يدل على جسم في مكان!!؛ وذلك بيِّنُ الفساد!!؛ والمراد بذلك: أنهم عن رحمته ممنوعون. ....، ....، ..."[٢].

إلى أن قال:

"... لو كان – تعالى – يرى بالبصر، لوجب أن يجوز أن يكون في جهة: إما بنفسه، وإما بمحله؛ وذلك مستحيل عليه؛ يبين ذلك أن الواحد منا كما يحتاج إلى حاسة البصر في الرؤية، فكذا يحتاج إلى أن يكون ما يراه مقابلاً لحاسته، إما بنفسه؛ وإما بمحله. وكذلك متى أراد أن يرى ما لا يقابله يستعين بالمرآة، فتصير مقابلته لها، كمقابلته لبصره..."[٣].

٩ – وترى المعتزلة أن مما يجب لله – تعالى – من التنزيه، والتقديس، تنزيه الله تعالى عن الحلول في الأجسام والأماكن؛ وهذه كلمة حق أريد بها باطل.

– فإن كان المراد بقولهم: إن الله – تعالى – لا يحل في الأجسام والأماكن، ولا يتحد بغيره تنزيه الله – تعالى – عن قول النصارى بالحلول[٤] والاتحاد في شرح عقيدة

---

(١) سورة المطففين، الآية ١٥.

(٢) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج ١، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

(٣) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج١، ص ٢٢١ – ٢٢٢.
ثم يراجع: رسائل العدل والتوحيد ج٢، ص ١١٢.

(٤) النصارى مضطربون في التثليث، وتناقضهم في فهمه، وتفسيره أدهى وأمر!!؛ وهم فرق متعددة منهم من يقول: إن الله واحد بالذات ثلاثة بالأقنوم. ويفسرون الأقانيم تارة بالذات، وتارة بالخواص، وتارة بالصفات.
وبعضهم يفسره: بالأصل، والجوهر، والشخص.
والأقانيم الثلاثة عند المسيحيين هي: الآب، والإبن، وروح القدس.
ويريد بعض علماء اللاهوت المسيحيون بذلك اتحاد الطبيعة الإنسانية، بالطبيعة الإلهية بحيث تكون الثانية هي الحامل أو الجوهر الذي به تقوم الأولى.
راجع:
– شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٨.
– المعجم الفلسفي ج ١، ص ١١٢.

=

= – فلاسفة العرب – ابن رشد – الأب يوحنا قمير، ج ٢، ص ٣٩ – ٤٠.

وقد عرف القاضي عبد الجبار الحلول بقوله:

"... وأما الحلول فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيّز؛ والله – تعالى – يستحيل ذلك عليه؛ لأنه يترتب على الحدوث؛ ويقتضي أن يكون من قبيل هذه الأعراض؛ وذلك محال...".

شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٧.

والحلول نوعان:

– الحلول السَّرَياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما، إشارة إلى الآخر: كحلول ماء الورد في الورد؛ فيسمى الساري حالاً؛ والمسريُّ فيه محلا.

– الحلول الجِوَارِي: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز.

راجع:

التعريفات، ص ٩٢.

والإتحاد هو: تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الإثنين فصاعداً.

يراجع:

– التعريفات، ص ٨.

– المعجم الفلسفي ج ١، ص ٣٤.

وقال عبد الجبار:

"... الاتحاد في اللغة: افتعال من الوحدة؛ لأنهم متى اعتقدوا في الشيئين أنهما صارا شيئاً واحداً يقولون: إنهما اتحدا...".

"... واعلم أنهم وإن اتفقوا في الاتحاد، اختلفوا في كيفيته:

– فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة؛ وهم النسطورية.

– ومنهم من قال: إنه من جهة الذات، وهم اليعقوبية...".

شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٥؛

ثم يراجع الرد عليهم: نفس المصدر، ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

والإتحاد عند الصوفية هو: شهود وجود واحد مطلق من حيث إن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد؛ معدومة بأنفسها.

راجع:

المعجم الفلسفي ج ١، ص ٣٥.

شرح المقاصد ج٤، ص ٥٧ – ٦٠.

وقد رد علماء المسلمين على النصارى في شركهم وقولهم على الله غير الحق.

راجع:

– الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، ص ٨٣ ومابعدها.

– مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤، ص ٢١؛ ص ٧٦.

=

التثليث، أو أن الله منزه عن الحدود، والأحياز، والغايات، أو أنه لا تحصره المخلوقات فهذا حق لا مرية فيه!!.

- وإن كان مرادهم بذلك، نفي الصفات، وإنكار قيام صفة الكلام[١] بذات الله - تعالى - أو نفي العرش أو الاستواء، أو النزول، أو الرؤية، أو العلو - وهذا ما قصدوه[٢]؛ لأن العلو - على حد قولهم - يستلزم الجهة؛ والجهة تستلزم الحيز[٣]، والله ليس بمحدود فيتناهى ... إلى غير ذلك من ألفاظهم المجملة، واصطلاحاتهم المبتدعة؛ فيجب تحديد المراد من اطلاقها؛ فما وافق الشرع قبلناه؛ وإلا رددناه؛ لأن البحث في المعاني المعقولة؛ لا في مجرد هذه الألفاظ.

ولا ريب أن المعتزلة عندما قالت: إن الله - تعالى - منزه عن الحلول في الأجسام والأماكن تقصد المعنى الثاني.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أنه لما نفى كونه جسما وعرضاً؛ عقب ذلك بأن أحكامهما لا تصح عليه؛ فبين أنه لا يجوز كونه محلاً؛ وهذا من حكم كونه متحيزاً جسماً؛ وأن كونه حالاً لا يصح فيه من حيث هو من أحكام كونه عرضاً ..."[٤].

= - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ٢، ص ٩٠، ص ١١٢، ص ١٢١، ص ١٣٤، ص ١٤٠، ص ١٥٥، ص ٢٤٤، ص ٢٤٨، ص ٢٦٦، ص ٢٧٩، ص ٣٥٠.

- الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢٨.

- تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي (أو مصرع التصوف)، برهان الدين البقاعي (٨٠٩هـ - ٨٨٥هـ) ص ١٢١، ص ١٢٢، ص ١٤٢، ص ١٥٠، ص ١٥٦، ص ١٥٧، ص ١٧٦، ص ١٧٨.

- الإرشاد، ص ٤٦ - ٥١.

- الداعي إلى الإسلام، ص ٣٥٩ - ٣٧٣.

- تبصرة الأدلة في أصول الدين ج ١، ص ١١٢ - ١١٨.

- مقامع هامات الصلبان، ومراتع روضات الإيمان، ص ٦٩؛ ص ٧٣؛ ص ١٢٧؛ ص ١٧٨.

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ١١.

(٣) يراجع: الرد على المنطقيين، ص ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٤) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٣؛ ثم يراجع: نفس المصدر، ص ٢٠٤ - ٢٠٨.

وقال:

"...فإن قال: فمن أين أنه – تعالى – لا يحل في الأجسام؟.

– قيل له: لو حل فيها، لكان حادثاً؛ لأن كل ما يجوز أن يحل، فإنما يحل بأن يحدث – فقط –: كالأعراض التي هي: الألوان، والحركات؛ وا لله يتعالى عن ذلك علواً كبيراً"[١].

وقال:

"... أنه إذا كان كذلك، لم يكن بد من تحيزه؛ فإنه إذا لم يكن كذلك، لم ينفصل عن غيره؛ وإذا كان متحيزاً، وجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائناً في جهة؛ وقد مضى الكلام في أنه لا يكون الكائن كائناً في جهة إلا لمعنى محدث..."[٢].

وقد أقحم المعتزلة تحت القول: "بأن ا لله – تعالى – يستحيل أن يكون محلاً، أو يحل فيه شيء" القول بخلق القرآن؛ وأن كلامه لا يجوز أن يكون صفة قديمة قائمة بذاته؛ بل "... يوجد في حصاة، أو شجرة، أو حجر، أو غير ذلك..."[٣].

قال عبد الجبار:

"... إن هذا الكلام الذي أثبتوه [أي: الصفاتية] قائماً بذات الباري إما أن يثبتوه حالاً في ا لله – تعالى –؛ فا لله – تعالى – يستحيل أن يكون محلاً؛ لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه..."[٤].

١٠ – ومن التنزيه الواجب لله – تعالى – عند المعتزلة: أن ا لله – سبحانه – "لا تحله الحوادث؛ لأن الذي تحله الحوادث، هو حادث من جملتها.

ومن الأصول التي بنوا عليها حدوث العالم "أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث".

قال عبد الجبار:

---

(١) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ج ١، ص ٢١٩.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ١٩٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

(٤) نفس المصدر السابق والصفحة.

"... إن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الإجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، وجب أن يكون محدثاً مثلها..."(١).

١١ – وتزعم المعتزلة أن مما يجب نفيه عن الله – تعالى – القول بأن الله – سبحانه – قدّر على العباد الطاعة والمعصية، وأن الله – جل وعلا – خلق أفعال العباد، بما في ذلك الصلاح والفساد.

وزعموا أن من قال: إن الله – تعالى – خالق أفعال العباد، فقد جوّر الله في حكمه؛ فهو مشرك؛ لأنه نسب إليه مالا يجوز في حقه.

وبناءً عليه؛ قالوا: إن الله لا يحب الفساد، ولم يخلق أفعال العباد. وزعموا: أن من اعتقد ذلك فقد نسب إلى الله – تعالى – القبائح – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومما يجب تنزيه الله – تعالى – عنه عند المعتزلة – الخلف، والتعمية، والكذب؛ وهذا المعنى حق لا ريب فيه؛ لكنها كلمة حق أريد بها باطل؛ فمقصودهم بذلك أنه يجب على الله – تعالى – إنفاذ الوعيد، وأن مرتكب الكبيرة إذا إخترمتْهُ المنيّة قبل التوبة فإنه يكون كافراً مخلداً في النار(٢).

قال أبوالحسين الخياط:

"... وأنه القديم، وما سواه محدث، وأنه العدل في قضائه، الرحيم بخلقه، الناظر لعباده، وأنه لا يحب الفساد ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾(٣)، ولا يريد ظلماً للعالمين، ...، ...، ...، وأنه الصادق في أخباره الموفي بوعده، ووعيده، وأن الجنة دار المتقين، والنار دار الفاسقين..."(٤).

قال علي بن الحسين(٥): (٣٥٥ – ٤٣٦هـ)

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١١٣؛
ثم يراجع: نفس المصدر ص ١١٣ – ١١٥.

(٢) ينظر: رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ١٩٨.

(٣) سورة الزمر، الآية ٧.

(٤) الانتصار، ص ٣٦؛ ثم يراجع: نفس المصدر، ص ٣٧.

(٥) هو: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم القرشي البغدادي، ولد ببغداد سنة (٣٥٥هـ) تتلمذ على القاضي عبد الجبار.

=

"... فإنا نشهد أنه العدل الذي لا يجور، والحكيم الـذي لا يظلـم، ...، ...، ... الذي أمرنا بالطاعة، وقدم الاسـتطاعة، وأزاح العلـة، ونصـب الأدلـة، ...،...، ...، ولا تزروازرة وزر أخرى، ولا يأخذ أحداً بذنب غيره، ولا يعذبه على ما ليس من فعلـه، ولا يطالبه بغير جنايته وكسبه، ولا يلومه على ما خلقه فيه، ...، المـنزه عـن القبـائح، والمـبرأ من الفواحش والمتعالي عن فعل الظلم والعدوان، وخلق الـزور والبهتـان، الـذي لا يحـب الفساد، ولا يريد ظلماً للعباد، ولا يأمر بالفحشـاء، ...، ...، ...، ...، سبحانه وتعـالى عما وصفه به القدريـة المجبرة ... الذيـن أضـافوا إليـه القبـائح، ...، ...، ...، ...، ... وزعموا أن كل ما يحدث في العباد من كفر، وضلال، ومن فسـق، وفجـور، ومـن ظلـم، وجور، ومن كذب، وشهادة زور، ومن كل نوع من أنواع القبائح – فـا لله تعـالى فـاعل ذلك كله، وخالقه، وصانعه، والمريد لـه، والمدخـل فيـه...، ...، ...؛ لأنـه عندهـم شـاء الكفر، وأراد الفجور، وقضى الجور، ..."[(١)].

وقال القاسم الرسي:

"... ومن جوّر ا لله في حكمه فقد أشرك به؛ إذ شبهه بالجائرين، وخرج بتجويـره لـه في حكمـه مـن توحيـد رب العـالمين، وكـان بفريتـه على ا لله في ذلـك عنـد ا لله مـن المشركين، حُكْمُه حكمهم، واسمه اسمهم؛ لأنه أشرك بـين ا لله، وبـين الجـائرين في الجـور،

= وحصّل طرفاً من العلم في الشعر، والأدب، والنحو، والبلاغة، والفقه وأصوله، والتفسير. وله قدم راسخة في علم الكلام المذموم. معتزلي جلد يورد الشبه، ويدافع عـن الـرأي الممقـوت؛ فنعوذ با لله من علم لا ينفع.

له مؤلفات كثيرة؛ منها:

الأمالي، إنقاذ البشر من الجبر والقدر ذكر فيه أصلي التوحيد والعدل بتوسع.

تنزيه الأنبياء.

توفي ببغداد سنة (٤٣٦هـ).

ترجمته:

– سير أعلام النبلاء ج ١٧، ص ٥٨٨ – ٥٩٠.

– تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٤٠٢ – ٤٠٣.

– البداية والنهاية ج ١٢، ص ٥٣.

(١) رسائل العدل والتوحيد ج ١، ص ٢٩٥، ٢٩٨.

ومثله – سبحانه – بهم فيما مثل فيه بينه وبينهم من الأمور..."[١].

وقال يحي بن الحسين:

"... فهو الأول...، ...، ...، القديم الأزلي ...، ...، ...، البريء من أفعال العباد، المتعالي عن اتخاذ الصواحب والأولاد، المتقدس عن القضاء بالفساد..."[٢].

وقال عبد الجبار:

"... فإن قال: فهل يصح ممن خالفكم، مع هذا القول، أن يعرف الحق ويميزه من الباطل؟.

– قيل له: إن من جوز أن يفعل ا لله القبائح، لزمه أن يجوّز أن يفعل الكذب، ويبعث الكذابين للإضلال، ويأمر بالقبيح؛ وهذه تؤدي إلى الشك في القرآن ...، ...، ...، وكل قول أدى إلى هذا فهو كفر، لا يصح معه إيمان ودين ..."[٣].

هذا هو مفهوم التنزيه عند المعتزلة. وا لله أعلم.

---

(١) رسائل العدل والتوحيد ج١، ص ١٨٦ – ١٨٧.

(٢) نفس المصدر السابق ج٢، ص ٢٩٦؛ ثم يراجع: نفس المصدر السابق، ج١، ص ٢٣٥.

(٣) رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ٢٣٦؛ ثم يراجع: نفس المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٨.

المبحث الثالث
مفهوم التنزيه عند الأشاعرة

المبحث الثالث

مفهوم التنزيه عند الأشاعرة

ويشتمل على:

- تعريف التنزيه عند الأشاعرة.
- الكلام عن مذهب الأشاعرة في التنزيه ينحصر في جانبين:
- تنزيه صحيح موافق للقرآن والسنة.
- تنزيه مبتدع.
- وقد أوردوا تحت هذا القسم من التنزيه مسائل عديدة؛ أهمها سبع مسائل؛

وهي:

١ - أن الله - تعالى - ليس جسماً، ولا جوهراً، ولا عرضاً.

٢ - أن الله - تعالى - ليس في جهة.

٣ - أن الله - تعالى - ليس في مكان؛ ومعناه: نفي الإستواء.

٤ - نفي المجيء، والإتيان، والنزول.

٥ - امتناع قيام الحوادث بذاته - سبحانه -.

٦ - نفي الصفات الخبرية.

٧ - المراد بنفي الحلول والاتحاد عند الأشاعرة في بعض المواطن.

المبحث الثالث

مفهوم التنزيه عند الأشاعرة

تعريف التنزيه عند الأشاعرة:

يستخدم الأشاعرة – كالمعتزلة – ألفاظاً مجملة عند تنزيه ا لله – عز وجل – لا تكاد تتبين مخالفة كثير منها للقرآن والسنة إلا عند التتبع والاستقراء.

والتنزيه عند الأشاعرة هو تبعيد الذات الإلهية عن مشابهة أوصاف البشر، وتقديس الحق سبحانه عن شوائب الحدوث والإمكان، وسمة التغير والزوال.

يقول أبو حامد الغزالي: (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ)

"... أما التقديس فأعني به تنزيه الرب – تعالى – عن الجسمية وتوابعها ..."(١).

ويقول العضد عبد الرحمن الإيجي: (٧٠٨هـ – ٧٥٦هـ)

"... ا لله صانع، قديم، قيوم، حكيم، واحد، أحد، فرد، صمد، منزه عن الأشباه والأمثال، متصف بصفات الجلال، مبرأ عن شوائب النقص، جامع لجهات الكمال، غني عما سواه؛ فلا يحتاج إلى شيء من الأشياء، عالم بجميع المعلومات؛ فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والإنشاء، مريد لجميع الكائنات، تفرد بمتقنات الأفعال، وأحاسن الأسماء، أزلي، أبدي، توحد بالقدم والبقاء، وقضى على ما عداه بالعدم والفناء، له الملك يحيي ويبيد، ويبدئ ويعيد، وينقص من خلقه ويزيد..."(٢).

ويقول الشريف علي بن محمد الجرجاني: (٧٤٠هـ – ٨١٦هـ)

"... التنزيه: عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر..."(٣).

ويقول:

"... التسبيح تنزيه الحق عن نقائص الإمكان والحدوث..."(٤).

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٤.

(٢) المواقف في علم الكلام، ص ٢.

(٣) التعريفات، ص ٦٧.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٥٧.

ويقول:

"... التقديس عبارة عن تبعيد الرب عما لا يليق بالألوهية...

وهو: تنزيه الحق عن كل ما لا يليق بجنابه؛ وعن النقائص الكونية مطلقاً؛ وعن جميع ما يعد كمالاً بالنسبة إلى غيره من الموجودات مجردة كانت؛ أو غير مجردة.

وهو: أخص من التسبيح كيفية وكمية، أي: أشد تنزيهاً منه، وأكثر؛ ولذلك يؤخر عنه في قولهم: سبوح قدوس.

ويقال التسبيح: تنزيه بحسب مقام الجمع فقط.

والتقديس: تنزيه بحسب الجمع والتفصيل؛ فيكون أكثر كمية..."[١].

والتنزيه عند الأشاعرة باب واسع تندرج تحته جميع المسائل المتعلقة بالصفات السلبية[٢]، وتسمى – أيضاً – بصفات الجلال؛ وهي تلك الصفات التي تنفي عن الله – تعالى – مالا يليق به حسب مفهوم التنزيه عندهم وهي كثيرة، ولا حد لحصرها.

قال البيجوري: (١١٩٨هـ – ١٢٧٧هـ).

"... الصفات السلبية: هي التي دلت على سلب مالا يليق به – سبحانه وتعالى – وليست منحصرة على الصحيح..."[٣].

والكلام عن مذهب الأشاعرة في التنزيه ينحصر في جانبين:

– الأول: تنزيه صحيح وافق فيه الأشاعرة ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة.

– الثاني: تنزيه مبتدع، اتبعوا فيه المعتزلة؛ وانساقوا وراء شبه اعتقدوها، ومناهج عقلية اعتنقوها.

---

(١) التعريفات، ص ٦٥.

(٢) يراجع:
شرح المواقف – تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٢٩ – ٦٥.

(٣) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٥٤.

وفيما يلي عرض لهذين الجانبين:

الأول: التنزيه الصحيح.

ذهب الأشعرية إلى أن مما يستحيل في حقه – تعالى – نفي الشريك، أي لا ثاني له في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله[١].

ومما يجب في حقه من التنزيه نفي الحاجة إلى غيره؛ فهو الغني وما سواه مفتقر إليه؛ وهو – سبحانه – منزه عن المثيل، والكفؤ، والصاحبة، والوالد، والولد.

قال محمد الدسوقي[٢]:

"... مما يجب له – تعالى – أن يقوم بنفسه، أي: بذاته؛ ومعنى قيامه – تعالى – بنفسه سلب افتقاره لشيء من الأشياء، ...، ...،...، فإذاً القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق؛ وذلك لا يمكن أن يكون إلا لمولانا – جل وعز –

قال جل من قائل:

﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٣].

وقال تعالى:

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٤].

فأثبت – تعالى – بقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ افتقار كل ما سواه إليه – جل وعز – إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج؛ أي: يقصد فيها ومنه تسأل، ولا شك أن كل ما سواه – تعالى – صامد له، أي: مفتقر إليه ابتداء ودواما..."[٥].

ومما يجب في حقه – تعالى – من التنزيه نفي العدم، والحدوث، والفناء، والعجز، والسهو، والسنة، والغفلة، والجهل، وما في معناه كالظن، والشك، والوهم، والنوم،

---

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٨٩ – ٩٠.

(٢) هو: الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي أحد فقهاء المالكية؛ ومن مصنفاته حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي، وحاشية على الشرح الكبير لمختصر خليل في الفقه المالكي؛ توفي سنة (١٢٣٠هـ).

(٣) سورة فاطر، الآية ١٥.

(٤) سورة الاخلاص، الآية ١ – ٤.

(٥) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٨٥ – ٨٧.

ويستحيل في حقه – تعالى – الموت، وعدم الكلام، والعمى، وهو ضد البصر، والصمم، وهو ضد السمع.

قال أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ):

"... وآية الكرسي[١] تشتمل على ذكر الذات، والصفات والأفعال، ....، ....، ....، قوله : (ا لله) إشارة إلى الذات.

وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[٢] إشارة إلى توحيد الذات.

وقوله: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[٣] إشارة إلى صفة الذات وجلاله؛ فإن معنى القيوم هو الذي يقوم بنفسه، ويقوم به غيره، فلا يتعلق قوامه بشيء، ويتعلق به قوام كل شيء[٤]؛ وذلك غاية الجلال والعظمة.

وقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[٥] تنزيه، وتقديس له عما يستحيل عليه من أوصاف الحوادث.

والتقديس عما يستحيل أحد أقسام المعرفة؛ بل هو أوضح أقسامها. ....، ....، ....

وقوله: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾[٦] إشارة إلى صفة القدرة، وكمالها، وتنزيهها عن الضعف والنقصان..."[٧].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٢) نفس السورة، والآية.

(٣) نفس السورة، والآية.

(٤) يراجع:

– المقصد الأسنى في شرح أسماء ا لله الحسنى ص ١١٧.

– لوامع البينات شرح أسماء ا لله تعالى والصفات، ص ٣٠٤ – ٣٠٧.

وشرح معنى "القيوم" جل جلاله وتقدست أسماؤه من وجهة نظر أهل السنة والجماعة: (أهل الحديث).

يراجع:

– النهج الأسمى في شرح أسماء ا لله الحسنى، محمد الحمود النجدي، ج ٢، ص ٧٣ – ٨٢.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٧) جواهر القران، للغزالي، ص ٤٥ – ٤٦.

وقال:

"... و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[١] ليس فيه إلا التوحيد والتقديس. ...، ...، ...، ...،
وسورة الإخلاص تشتمل على واحد من الثلاث[٢] وهو معرفة الله، وتوحيده، وتقديسه عن مشارك في الجنس والنوع، وهو المراد بنفي الأصل، والفرع، والكفؤ؛ ووصفه بالصمد يشعر بأنه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه..."[٣].

وقال محمد السنوسي (ت٨٩٥هـ):

"... ومما يستحيل في حقه – تعالى – عشرون[٤] صفة: وهي أضداد العشرين[٥] الأولى. ...، ...، ...، وهي العدم، والحدوث، وطُرُوٌّ العدم؛ ...، ...، ... فالعدم نقيض، ...، ...، ... الوجود.

والحدوث، ...، ...، ...، نقيض القدم، وطُرُوٌّ العدم: ويسمى الفناء؛ هو نقيض ...، ...، ...، البقاء.

...، ...، ...، وكذا يستحيل عليه – تعالى – العجز عن ممكن ما.

...، ...، ...، وكذا يستحيل عليه –تعالى– الجهل – وما في معناه – بمعلوم ما.

---

(١) سورة الاخلاص، الآية (١).

(٢) قال الرسول ﷺ "والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن" صحيح البخاري ح ٥٠١٣.
قال بعض العلماء مهمات القرآن ثلاث؛ وهي:
١ – معرفة الله – تعالى.
٢ – معرفة الآخرة.
٣ – معرفة الصراط المستقيم؛ أي: (الحلال والحرام، والأمر والنهي، والحدود، والفرائض).
فهذه المعارف الثلاث هي المهمة، والباقي كالقصص – مثلاً – تابعة لها.
وسورة الاخلاص تشتمل على واحدة منها؛ وهي: معرفة الله، وتوحيده، وتقديسه؛ ولهذا فإن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن قطعاً .
يراجع: "جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق أن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن".
مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٧، ص ١٣؛ ص ١٠٣ – ١١٠؛ فتح الباري، ج ٩، ص ٦١؛ – جواهر القرآن، للغزالي، ص ٤٦ – ٤٨.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٤٦ – ٤٨.

(٤) يراجع: شرح أم البراهين، ص ١٢٠ – ١٤٥.

(٥) يراجع: نفس المصدر السابق، ص ٧٢ – ١٢٠.

والموت، والصمم، والعمى، والبكم، ...، مراده بما في معنى الجهل: الظن، والشك، والوهم والنسيان، والنوم ....، ....، ...

والمراد بالصمم، والعمى – في هذا الموضع – عدم السمع، والبصر أصلاً بوجود ما ينافيهما، أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتي السمع والبصر – لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود.

والمراد بالبكم عدم الكلام أصلا..."[١].

وقال:

"... ومن تنزيهه عما لا يليق به – تعالى – مخالفته – تعالى – للحوادث، أي: لا يماثله – تعالى – شيء منها مطلقاً، لا في الذات، ولا في الصفات، ولا في الأفعال.

قال ا لله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٢]؛ فأول هذه الآية تنزيه، وآخرها إثبات..."[٣].

الثاني: تنزيه باطل، ابتدعه المعتزلة وتأثر الأشاعرة بهم فيه؛ حيث استخدموا اصطلاحات كلامية باطلة، تنطوي على معاني فاسدة، وتشتمل على ألفاظ مجملة مشتركة تحتمل الحق والباطل مما يمنع استخدامها مطلقاً دون تحديد المراد بها.

وهذا التنزيه المبتدع يندرج تحته مسائل عديدة؛ أهمها سبع مسائل؛ هي:

١ – أن ا لله – تعالى – ليس جسماً ولا جوهراً، ولا عرضاً.

قال عبد الملك الجويني (٤١٩ – ٤٧٨هـ):

---

(١) شرح أم البراهين، ص ١٢٠ – ١٤٣.
ثم يراجع: شرح الجوهرة، ص ٩٥ – ٩٧.
ولكن الأشاعرة زعموا أن كلام ا لله – تعالى – معنى نفسي قديم قائم بالذات ليس بحرف ولا صوت....
وقد سبق نقد مذهبهم في كلام ا لله تعالى.
يراجع: ص ٩٠٢ – ٩٣٢ من هذه الرسالة.

(٢) سورة الشورى، الآية ١١.

(٣) شرح أم البراهين، ص ٨٢ – ٨٣.

"... صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب – تعالى عن قولهم – جسما.
وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول: الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة. ....، ....، .
ثم نقول: إن سميتم الباري – تعالى – جسما، وأثبتم له حقائق الأجسام فقد تعرضتم لأمرين:

– إما نقض دلالة حدث الجواهر؛ فإن مبناهاعلى قبولها للتأليف، والمماسة، والمباينة.

– وإما أن تطردوها، وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع.

وكلاهما: خروج عن الدين، وانسلال عن ربقة المسلمين..."[1].

وذكر الجويني أنه مما يجب لله – تعالى – من التقديس والتنزيه القول: باستحالة كون الرب – تعالى – جوهراً[2] أو عرضاً[3].

وقال أبوحامد الغزالي: (٤٥٠ – ٥٠٥هـ)

"... إن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم فهو: متألف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون جوهراً، استحال أن يكون جسما؛ ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا ..."[4].

وقال:

"... إن صانع العالم ليس بجوهر متحيز؛ لأنه قد ثبت قدمه؛ ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيّزه، أو السكون فيه؛ وما لا يخلو عن الحوادث

---

(١) الارشاد، ص ٤٢ – ٤٣؛
ثم يراجع: الغنية في أصول الدين، ص ٨٠ – ٨١؛ شرح المواقف – الموقف الخامس – ص ٤١ – ٤٣.

(٢) الإرشاد، ص ٤٦ – ٤٧؛ ثم يراجع: الغنية في أصول الدين، ص ٨٣ – ٨٤؛
شرح المواقف – الموقف الخامس – ص ٤٤؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٢٤.

(٣) الإرشاد، ص ٤٤ – ٤٦؛
ثم يراجع: الغنية في أصول الدين، ص ٨٥؛ شرح المقاصد ج٤، ص ٤٣ – ٥١.

(٤) الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٢٨؛
ثم يراجع: الأربعين في أصول الدين، للغزالي، ص ٧.

فهو حادث..."[١].

وقال:

"... إن صانع العالم ليس بعرض؛ لأنا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به، وذلك الذات جسم، أو جوهر، ومهما كان الجسم واجب الحدوث، كان الحال فيه – أيضاً – حادثاً لا محالة؛ إذ يبطل انتقال الأعراض. وقد بينا أن صانع العالم قديم؛ فلا يمكن أن يكون عرضاً..."[٢].

٢ – زعمت الأشعرية أن ا لله – تعالى – ليس في جهة من الجهات الست.

وهذا القول يندرج تحته معنيان[٣]:

– أحدهما: استحالة أن يكون الباري – جل وعلا– فوق العرش، أو تحته، أو عن يمينه، أو عن شماله، أو أمامه، أو خلفه.

– الثاني: استحالة أن يكون له – جل وعلا – جهة؛ بأن يكون له يمين، أو شمال، أو فوق أو تحت، أو خلف، أو أمام.

قال عبد الملك الجويني: (٤١٩هـ – ٤٧٨هـ)

"... فإن قال قائل: قد ذكرتم أنه لا يمتنع إشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات – ففصلوا ما يختص بالحوادث من الصفات؛ وهي تستحيل في حكم الإله؟.

– قلنا: نذكر أولا ما يختص الجواهر به:

فمِمَّا تختص الجواهر به: التحيز. ومذهب أهل الحق – قاطبة – [يقصد بهم:

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٨؛
ثم يراجع: قواعد العقائد – ضمن الإحياء في علوم الدين – ج١، ص ١٠٨؛ الرسالة القدسية – ضمن الإحياء في علوم الدين – ج١، ص ١٢٧.

(٢) الإقتصاد في الإعتقاد، ص ٢٩؛
ثم يراجع: إحياء علوم الدين، ج١، ص ١٢٥.
التبصير في الدين، ص ١٥٩.

(٣) يراجع: حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١٢٩.
تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٦.

الأشاعرة على حد زعمه] أن ا لله – سبحانه وتعالى – يتعالى عن التحيز، والتخصص بالجهات.

وذهبت الكرامية، وبعض الحشوية إلى أن الباري – تعالى – عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق – تعالى ا لله عن قولهم – ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة[1] مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحاذيها منه بعضه؛ وكل أصل قاد إلى تقدير الإله، أو تبعيضه فهو كفر صراح.

ثم ما يحاذي الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً؛ إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر، قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق.

فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر..."[2].

قال عبد الملك الجويني:

"...، ...، ...، ما يستحيل في أوصاف الباري – تعالى يشتمل على فصول:

وجملة القول فيه:

---

(١) في المطبوع المحازاه [بالراء المعجمة] وهو خطأ فلا يوجد في معاجم اللغة هذا اللفظ بهذا المعنى؛ وإنما يوجد المحاذاه [بالدال المعجمة]: يقال: حاذيت موضعاً إذا صرت بحذائه.

وحاذى الشيء: وازاه. وحذوته: قعدت بحذائه. والحذو والحذاء: والإزاء والمقابل؛ أي: أنها محاذيتها.

والحذاء: الإزاء.

ويقال جاء الرجلان حذيتين، أي: كل واحد منهما إلى جنب صاحبه.

يراجع:

لسان العرب، (باب الواو والياء من المعتل، فصل الحاء) ج ١٤، ص ١٧٠، ١٧١.

(٢) الإرشاد، ص ٣٩ – ٤٠؛

ثم يراجع:

الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩ – ٣٥؛ الأربعين في أصول الدين، للغزالي، ص ٧؛ الإحياء في علوم الدين – قواعد العقائد، ج ١، ص ١٠٨؛

الإحياء في علوم الدين – الرسالة القدسية – ج ١، ص ١٢٨.

التبصير في الدين، ص ١٥٨، ١٦٠، ١٦١.

أن كل ما يدل على الحوادث، وعلى سمة النقص، فالرب يتعالى ويتقدس عنه.

وهذه الجملة تتبين بفصول تشتمل على تفصيلات منها:

أن الرب – تعالى – متقدس عن الإختصاص بالجهات، والإتصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار، ولا تكتنفه الأقتار[١]، ويجل عن قبول الحد والمقدار.

والدليل على ذلك:

أن كل مختص بجهة شاغل لها: متحيز؛ وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها.

وكل ما يقبل الإجتماع، والافتراق لا يخلو عنها، ومالا يخلو عن الإجتماع، والافتراق حادث كالجواهر..."[٢].

٣ – ويزعم الأشاعرة أن الله – تعالى – ليس في مكان؛ ومعناه نفي الاستواء.

وقد توهموا أن إثبات الإستواء يلزم منه إثبات الحد، والنهاية، والمكان والتحيز، والتجسيم، وإثبات المحل، ... إلى غير ذلك[٣] من اللوازم التي تلزم المخلوق ويتنزه عنها الخالق.

ثم تعسفوا[٤] في تأويل الآيات والأحاديث التي تثبت أن الله – تعالى – فوق عباده مستو على عرشه.

---

(١) قال ابن منظور:
"... القُتْر، والقُتُر: الناحية والجانب، لغة في القطر، وهي: الأقتار والأقطار، وجمع القُتْر والقُتُر أقتار...".
لسان العرب (باب الراء: فصل القاف) ج ٥، ص ٧٢.

(٢) لمع الأدلة، ص ٩٤ – ٩٥؛ ثم يراجع:
غاية المرام في علم الكلام، ص ١٨٠. ص ١٩٦ – ١٩٧؛
نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٠٤؛ ص ١١١ – ١١٤؛ ص ١٢٢.

(٣) يراجع: لمع الأدلة، للجويني، ص ٩٤ – ٩٥؛
شرح المواقف – الموقف الخامس – ص ٣١ – ٣٧؛
أساس التقديس، ص ١٥ – ٤٧.

(٤) يراجع: نفس المصدر السابق، ص ١٩٤ – ٢١٤؛
الغنية في أصول الدين، ص ٧٥ – ٧٩؛
شرح المواقف، ص ٣٧ – ٤٠.

قال عبد الملك الجويني:

"... فإذا ثبت تقدس الباري عن التحيز، والإختصاص بالجهات، فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان، وملاقاة أجرام، وأجسام.

فإن سئلنا عن قوله تعالى:

﴿الرحمن على العرش استوى﴾[١].

– قلنا: المراد بـ "الإستواء" القهر، والغلبة، والعلو.

ومنه قول العرب: استوى فلان على المملكة أي: استعلى عليها، واطردت له..."[٢].

قال عبد الملك الجويني:

"... فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى:

﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٣]

فالوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٤] ....، ....، ....، فنسائلهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم[٥]، لم يمتنع منا حمل الإستواء على القهر والغلبة،

---

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) لمع الأدلة، ص ٩٤ – ٩٥.

(٣) سورة طه، الآية ٥.

(٤) سورة الحديد، الآية ٤.

(٥) أهل السنة والجماعة لا يؤولون هذه الآية ونحوها من آيات المعية كما زعم؛ بل إن الكلام عن تلك الآيات حق على حقيقته، وظاهره.

وسياق هذه الآية – أيضاً – سياق قوله تعالى:

﴿وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة:٧] وارد في شمول علم الله – تعالى – فليس هناك تناقض بين النصوص التي تثبت العلو، والاستواء على العرش، وبين قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ الحديد:٤ وقوله: ﴿وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ المجادلة: ٧.

وظاهر هذه الآيات وحقيقتها أن الله – تعالى – مع خلقه بعلمه؛ ومعية الله تقتضي أن يكون محيطاً بهم علما، وقدرة، وسمعاً، وبصراً، وتدبيراً، وسلطاناً، وغير ذلك من معاني ربوبيته مع علوه بذاته، ومباينته لخلقه، واستوائه على عرشه.

=

وذلك شائع في اللغة؛ إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك، واستعلى على الرقاب.

وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه: أعظم المخلوقات في ظن البرية؛ فنصّ – تعالى – عليه تنبيها بذكره على ما دونه.

...، ...، ...، ثم الإستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبيء عن اضطراب، واعوجاج سابق؛ والتزام ذلك كفر..."[1].

وقال إبراهيم البيجوري: (١١٩٨هـ – ١٢٧٧هـ)

"... فيستحيل عليه – تعالى – العدم، ...، ...، ...، ...، والمماثلة للحوادث، وهو ضد المخالفة للحوادث، والمماثلة مصورة: بأن يكون جرما سواء كان مركبا:

– ويسمى حينئذ جسما.

= وتفسير معية الله – تعالى – لخلقه بما يقتضي الحلول، أو الإتحاد، أو الإختلاط باطل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – "... وذلك أن الله معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة، كما جمع الله بينهما في قوله سبحانه وتعالى:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾. [سورة الحديد، الآية: ٤]

فأخبر أنه فوق العرش يعلم كل شيء، وهو معنا أينما كنا. ...، ...، ... .

ثم هذه المعيّة تختلف أحكامها بحسب الموارد فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية، ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم، ومهيمن عالم بكم وهذا معنى قول السلف: أنه معهم بعلمه.

وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته...".

مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٥، ص ١٠٣.

وفضيلة الشيخ: محمد بن صالح العثيمين – شكر الله سعيه – قد أطال النفس في تقرير وتحرير مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة المعية.

يراجع:

القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، ص ٥٣ – ٦٦.

(١) الارشاد، ص ٤٠ – ٤١؛

ثم يراجع: أساس التقديس، ص ١٩٩.

– أو غير مركب؛ ويسمى – حينئذ – جوهراً فرداً؛ ....، ....، ...

– أو بأن يكون عرضا يقوم بالجرم.

– أو يكون في جهة للجرم:

فليس فوق العرش، ولا تحته، ولا عن يمينه، ولا عن شماله، ونحو ذلك.

أو له هو [أي: ا لله سبحانه] جهة فليس له فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا شمال، ونحو ذلك..."[1].

وقال عبد الرحمن النيسابوري: (٤٢٦هـ – ٤٧٨هـ)

"... الباري – سبحانه وتعالى – قائم بنفسه.

واختلفوا في معناه:

– فقال بعضهم: معنى القائم بنفسه المستغني عن المحل. ....، ....، ...

والغرض من هذا الفصل نفي الحاجة إلى المحل، والجهة، خلافاً للكرامية، والحشوية، والمشبهة؛ الذين قالوا: إن لله جهة فوق.

وأطلق بعضهم القول: بأنه جالس[2] على العرش مستقر عليه – تعالى ا لله عن قولهم –.

والدليل على أنه مستغني عن المحل، أنه لو افتقر إلى المحل:

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٦؛
ثم يراجع: حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١٢٩.

(٢) هذا القول تنسبه كتب المقالات إلى المشبهة، وقدماء الشيعة؛ وا لله أعلم بحقيقة الأمر!!.
فإن صحت النسبة فهو قول فاسد مردود.
أما أهل السنة والجماعة المقتفين أثر السلف في العقيدة، فيقولون: إن ا لله – تعالى – فوق عباده، بائناً منهم، مستو على عرشه كما جاءت بذلك نصوص الكتاب والسنة.
واستواء ا لله – تعالى – على عرشه، استواء يليق بجلاله وعظمته – نؤمن به حقاً على حقيقته من غير تعطيل، ولاتأويل، ومن غير تشبيه ولا تمثيل، ومن غير تحريف، ولا تكييف، ومن غير تفويض.
يراجع: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ج٤، ص ٥٢٨.
الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لابن قتيبة، ص ٢٤٣؛ الملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ١٠٥.

– لزم أن يكون المحل قديماً؛ لأنه قديم.

– أو يكون حادثاً، كما أن المحل حادث.

وكلاهما كفر.

....، ....، ....، والدليل عليه أنه لو كان على العرش – على ما زعموا – لكان لا يخلو إما أن يكون مثل العرش، أو أصغر منه، أو أكبر؛ وفي جميع ذلك إثبات التقدير، والحد، والنهاية، وهو كفر. ....، ....، .... .

فإن استدلوا بظواهر الكتاب والسنة مثل قوله سبحانه وتعالى:

﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1] ....، ....،.... .

– قلنا المراد بقوله: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] بالقدرة.

– فإن قيل إذا حملتم على القدرة، لم يكن لتخصيص العرش فائدة.

– قلنا فائدته أن العرش أعظم المخلوقات فإذا قدر عليه، علم من طريق التنبيه أنه قادر على ماهو دونه. ....، ....، .... .

– فإن قالوا: خص بني آدم تشريفاً لهم.

– قلنا: وخص العرش بذلك تشريفاً له.

– فإن قيل: الإستواء إذا كان بمعنى القهر، والغلبة فيقتضي منازعة سابقة، وذلك محال في وصفه.

– قلنا: والإستواء بمعنى الإستقرار، يقتضي سبق الإضطراب واعوجاج وذلك محال في وصفه..."[3].

وقال محمد بن عمر الرازي (٥٤٤هـ – ٦٠٦هـ)

"... إن الدلائل العقلية القاطعة ....، ....، ... تبطل كونه – تعالى – مختصاً بشيء من الجهات؛ وإذا ثبت هذا، ظهر أنه ليس المراد من الإستواء: الاستقرار.

---

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

(٣) الغنية في أصول الدين، ص ٧٣ – ٧٨.

فوجب أن يكون المراد: هو الاستيلاء، والقهر، ونفاذ القدر، وجريان الأحكام الإلهية. وهذا مستقيم على قانون اللغة..."[١].

٤ – نفي المجيء، والإتيان، والنزول، وسائر الأفعال الإختيارية التي تتعلق بقدرة الله – تعالى – ومشيئته؛ ومن ثم تعسفوا في تأويل الآيات والأحاديث التي تثبت المجيء، والإتيان، والنزول، وصرفوا معانيها عن ظاهرها إلى معان أخرى[٢].

قال الغزالي:

"... وأنه مقدس عن التغير والإنتقال، لا تحلُّه الحوادث، ولا تعتريه العوارض، بل لا يزال في نعوت جلاله منزهاً عن الزوال..."[٣].

وقال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى :

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٤].

وكذلك قوله تعالى:

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾[٥].

وليس المعنى بالمجيء الإنتقال والزوال، – تعالى الله عن ذلك؛ بل المعنى بقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٦]، أي: جاء أمر ربك، وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل.

...، ...،...، وإذا كان للتأويل مجال رحب، وللإمكان مجرى سهب[٧]، فلا

---

(١) أساس التقديس، ص ٢٠٢. ثم ص ٩.

(٢) يراجع: التبصير في الدين، ص ١٦٠ – ١٦١.

(٣) الأربعين في أصول الدين، ص ٨؛ ثم يراجع: شرح المقاصد ج ٤، ص ٤٧ – ٥١.

(٤) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢١٠.

(٦) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٧) قال ابن منظور: "... أصله من السهب، وهو الأرض الواسعة، ويجمع على سُهُب، ...، ...، ...، قال بعضهم: ومن هذا قيل للمكثار: مسهب، كأنه تُرِكَ والكلام، يتكلم بما شاء كأنه وسع عليه أن يقول ما شاء...".
لسان العرب، (باب: الباء، فصل: السين) ج ١، ص ٤٧٥ – ٤٧٦.

معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث.

....، ....، ....، وأما الأحاديث التي يتمسكون بهـا، فآحـاد لا تفضـي إلى العلـم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سـائغاً؛ لكنـا نومـيء إلى تـأويل مـا دوّن منهـا في الصحـاح. فمنها حديث النزول[١]، ....، ....، ....، .

ولا وجه لحمل النزول على التحول، وتفريغ مكان وشغل غـيره؛ فإن ذلـك مـن صفات الأجسام، ونعوت الأجرام.

وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي نقيض:

- أحدهما: الحكم بحدوث الإله.

- والثاني: القدح في الدليل على حدوث الأجسام.

والوجه حمل النزول - وإن كان مضافاً إلى ا لله - تعـالى - علـى نـزول ملائكتـه المقربين؛ وذلك سائغ غير بعيد.

....، ....، ....، ومما يتجـه في تـأويل الحديـث أن يحمـل الـنزول علـى إسباغ ا لله نعماءه على عباده مع تماديهم في العدوان، واصرارهم على العصيان، وذهولهم في الليـالي عن تدبر آيات ا لله - تعالى، وتذكر ما هم بصدده من أمر الآخرة..."[٢].

وقال محمد بن عمر الرازي: (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ).

"... واعلم أن الكلام في قوله:

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنْ الْغَمَامِ﴾[٣] من نوعين:

الأول: أن نبـين بـالدلائل القـاهرة أنـه - سـبحانه وتعـالى - مـنزه عـن المجـيء والذهاب.

والثاني: أن نذكر التأويلات في هذه الآيات.

أما النوع الأول: فنقول: الذي يدل على امتناع المجيء، والذهـاب، علـى ا لله - سبحانه وتعالى.

---

(١) سبق تخريجه ص٧٨٥ من هذه الرسالة.

(٢) الإرشاد، ص ١٥٩ - ١٦٢.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢١٠.

وجوه:

[الوجه] الأول: ما ثبت في علم الأصول: أن كل ما يصح عليه المجيء، والذهاب، فإنه لا ينفك عن الحدث؛ وما لا ينفك عن الحدث، فهو محدث.

فيلزم: أن كل ما يصح عليه المجيء، والذهاب، وجب: أن يكون محدثاً مخلوقاً.

والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك.

[الوجه الثاني]: أن كل ما يصح عليه الإنتقال، والمجيء، من مكان إلى مكان، فهو محدود، متناه، فيكون مختصاً بمقدار معين، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه، أو أنقص منه، وحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار، لأجل تخصيص مخصص، وترجيح مرجح؛ وذلك على الإله القديم محال. ....، ....، ....

أما النوع الثاني: وهو بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية: فنقول: فيه وجوه:

[الوجه] الأول: المراد: هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله؛ فجعل مجيء آيات الله مجيئاً له؛ على التفخيم لشأن الآيات. ....، ....، ....

[الوجه] الثاني: أن يكون المراد: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله ..."[1].

٥ – امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى.

وهذه كلمة حق أريد بها باطل!!.

فالأشاعرة إذا قالوا: "لايقوم بذاته – تعالى – حادث" أو "لا تحله الحوادث" أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلاً للتغيرات والإستحالات... ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين، فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح لا مرية فيه

---

(١) أساس التقديس، ص ١٣٦ – ١٣٨؛
ثم يراجع:
نفس المصدر السابق، ص ١٣٨ – ١٤٦؛
الغنية في أصول الدين، ص ١١٥؛
الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦ – ٤١؛
غاية المرام في علم الكلام، ص ١٣٧؛ ص ١٤٢ – ١٤٣؛
شرح المواقف، ص ٣٧ – ٤٠؛
شرح المقاصد، ج ٤، ص ٤٨ – ٥١.

لو أرادوه!!.

لكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل إختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام، ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على نزول، أو مجيء، أو إتيان ونحو ذلك من الأفعال الإختيارية التي تتعلق بمشيئته وقدرته.

قال عبد الملك الجويني:

"... الرب – سبحانه وتعالى – يتقدس عن قبول الحوادث.

واتفق على ذلك: أهل الملل والنحل.

وخالف إجماع الأمة طائفة، ...، ...، ...، لقبوا "بالكرامية"[١].

فزعموا: أن الحوادث تطرأ على ذات الباري – تعالى – عن قولهم؛ وهذا "نص مذهب المجوس"!!.

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري – تعالى : أنها لو قامت به – لم يخل عنها. وما لم يخل عن الحوادث حادث..."[٢].

وقال – أيضاً –:

"... مما يخالف الجوهر فيه حكم الإله قبول الأعراض، وصحة الإتصاف بالحوادث؛ والرب – سبحانه وتعالى – يتقدس عن قبول الحوادث.

وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب – تعالى – عن قولهم؛ ...، ...، ... .

والدليل على بطلان ما قالوه: أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها، لما سبق تقريره في الجواهر، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض، وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع..."[٣].

قال أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ):

---

(١) وهو: – أيضاً – مذهب أهل السنة والجماعة: المقتفين أثر السلف في هذه العقيدة.
يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ٢ – ١٣.

(٢) لمع الأدلة، ص ٩٦.

(٣) الإرشاد، ص ٤٤ – ٤٥.

"... إن الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته؛ إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث، داخلاً تحت التغير؛ بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات، ولا تحله الحادثات بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات، ولا يزال في أبده كذلك منزها عن تغير الحالات؛ لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث.

وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرضها للتغير، وتقلب الأوصاف؛ فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغير؟.

وينبني على هذا أن كلامه قديم، قائم بذاته؛ وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه؛ وكما عقل قيام طلب التعلم، وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا خلق ولده، وعقل، وخلق الله له علماً متعلقاً بما في قلب أبيه من الطلب صار مأموراً بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه، ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له؛ فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله – عز وجل –:

﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[1] بذات الله، ومصير موسى – عليه السلام – مخاطباً به بعد وجوده، إذا خلقت له معرفة بذلك الطلب، وسمع لذلك الكلام القديم..."[2].

قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: (٤٧٩هـ – ٥٤٨هـ)

"... ومما أوجب التشبيه قيام الحوادث بذاته – سبحانه – وقد ذهبت الكرامية[3] إلى جواز ذلك ومن مذهبهم إنما يحدث من المحدثات فإنما يحدث بإحداث الباري – سبحانه – والإحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من إرادةٍ لتخصيص الفعل بالوجود، ومن أقوال مرتبة من حروف، مثل: قوله: كن؛ وأما ساير الأقوال كالإخبار عن الأمور الماضية، والآتية، والكتب المنزلة على الرسل – عليهم السلام،

---

(١) سورة طه، الآية ١٢.

(٢) إحياء علوم الدين – العقيدة القدسية – ج١، ص ١٣١.

(٣) وهذا المذهب هو مذهب أهل السنة والحديث.

يراجع: درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ٥.

وسيأتي – إن شاء الله – بيان ذلك في مقام النقد ١١٢٨ – ١١٣٢.

والقصص، والوعد والوعيد، والأحكام، والأوامر، والنواهي، والتسمعات للمسموعات، والتبصرات للمبصرات، فتحدث في ذاته بقدرته الأزلية...، ...، ... .

وللمتكلمين عليه طريقان في الكلام:

- أحدهما: البرهان.

- والثاني: المناقضة في الإلزام[١].

أما البرهان: فنقول: لو قامت الحوادث بذات الباري - سبحانه وتعالى - لاتصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير؛ والتغير دليل الحدوث؛ إذ لابد من مغير..."[٢].

٦ - نفي الصفات الخبرية؛ مثل: الوجه، والعين، واليد، والأصابع، والساق، والقدم.

وقد أنكر الأشاعرة[٣] هذه الصفات، ثم حرفوا معاني الآيات والأحاديث الواردة بإثباتها لله تعالى بالتأويلات الفاسدة.

---

(١) يراجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١١٨ - ١٢٢.

(٢) نفس المصدر، ص ١١٤ - ١١٥؛ ثم يراجع:
التبصير في الدين، ص ١٦٠ - ١٦١.
الغنية في أصول الدين، ص ٨١ - ٨٢؛
الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٦٨؛
غاية المرام في علم الكلام، ص ١٨٦ - ١٨٧؛
شرح المواقف - تحقيق: د. أحمد المهدي. ص ٥٤ - ٦٣.

(٣) يراجع:
الإرشاد، ص ١٥٥ - ١٦٤؛
الغنية في أصول الدين، ص ١١٣ - ١١٧؛
أصول الدين، للبغدادي، ص ٢٣؛ ص ١٠٩ - ١١٢؛
الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦ - ٤١؛
الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٨؛
أساس التقديس، ص ١٥١ - ٢٢٠؛ ص ١٠٩ - ١١٠.
غاية المرام في علم الكلام، ص ١٣٥ - ١٤٣؛ ص ٢٠٠.
شرح المواقف - تحقيق د. أحمد المهدي، ص ١٧٤ - ١٨٢؛
شرح المقاصد ج٤، ص ١٧٤ - ١٧٥؛ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩١ - ٩٣.

قال عبد القاهر البغدادي: (ت ٤٢٩هـ).

"... وزعم بعض الصفاتية أن الوجه، والعين المضافين إلى ا لله - تعالى - صفات له.

والصحيح عندنا أن وجه ذاته، وعينه رؤيته للأشياء.

وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[١] معناه: ويبقى ربك؛ ولذلك قال ذو الجلال والإكرام بالرفع؛ لأنه نعت الوجه؛ ولو أراد الإضافة لقال: ذي الجلال والإكرام بالخفض.

وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٢] أي: على رؤية مني، كما قال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[٣].

وقوله في سفينة نوح ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٤] أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء؛ لأنه قال:

﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾[٥].

فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة..."[٦].

وقال عبد الرحمن النيسابوري: (٤٢٦هـ - ٤٧٨هـ)

"... ورد السمع باثبات صفات لله - تعالى - لا يدل عليها العقل؛ مثل: الوجه، ...، ...، ...، ...، والعين، ...، ...، ...، واليدين في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٧].

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٧.
(٢) سورة طه، الآية ٣٩.
(٣) سورة طه، الآية ٤٦.
(٤) سورة القمر، الآية ١٤.
(٥) سورة القمر، الآية ١١ - ١٢.
(٦) أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٠.
(٧) سورة ص، الآية ٧٥.

واختلفوا في ذلك فذهب جماعة[1] إلى أن هذه صفات زائدة على ما دل عليه العقل، ....، ....، .... ومنهم من أنكر أن تكون هذه الصفات زائدة على ما دل عليه العقل؛ وصار إلى أن العين محمول على البصر؛ والوجه على الوجود؛ واليد على القدرة.

واستدلوا عليه بأن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة.

ومن أثبت صفة قديمة يقع بها الخلق فقد أبطل حقيقة القدرة، وأثبت لها تناهياً؛ لأن ما حصل باليد لم يحصل بالقدرة فتكون القدرة متناهية.

....، ....، ....، ومنها قوله تعالى:

﴿يَاحَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[2] ومعناه: جهة أمر ا الله؛ لأن الجنب إن كان بمعنى الجارحة لا يجوز في صفة بالاتفاق.

وإن كان بمعنى الصفة فلا يكون للتفريط فيه معنى، وفائدة.

ومنها قوله تعالى:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[3].

والمراد به: التنبيه على أهوال يوم القيامة، كما يقال: قامت الحرب على ساقها؛ أي: على شدتها..."[4].

٧ – المراد بنفي الحلول والإتحاد عند الأشاعرة في بعض المواطن.

فقد استخدم الأشاعرة هذين الاصطلاحين لنفي العلو والاستواء؛ حيث زعموا: أن من أثبت العلو فقد أثبت الجهة، والتحيز؛ وذلك يلزم منه أن المخلوقات تحوزه، والأشياء تحصره، أو أنه محتاج إلى العرش، أو أنه يحل في شيء من المخلوقات أو يتحد[5]

---

(١) يقصد ائمة الأشاعرة المتقدمين؛ فإنهم يثبتون تلك الصفات، ويمتنعون عن تأويلها، كأبي الحسن الأشعري، والقلانسي، وأبي بكر الباقلاني.
يراجع: الإبانة عن أصول الديانة، ص ٥٢ – ٥٤؛ أصول الدين، للبغدادي، ص ١١١؛ الانصاف، للباقلاني، ص ٢٤ – ٢٥؛ التمهيد، ص ٢٥٨ – ٢٦٢.

(٢) سورة الزمر، الآية ٥٦.

(٣) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٤) الغنية في أصول الدين، ص ١١٣ – ١١٥.

(٥) يراجع: المواقف في علم الكلام – النسخة المجردة – ص ٨١؛
شرح المواقف – تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٤٨، ٤٩؛ ص ٨١؛

=

بها، أو أنه يلزم من استوائه على العرش المماسة، والملامسة، والملاصقة ... وغير ذلك من أوهام الأذهان التي تعرض للإنسان، ويتعالى عنها الرحمن – فهذا المعنى باطل.

قال علي الآمدي: (٥٥١هـ – ٦٣١هـ):

"... معتقد أهل الحق[١] أن الباري لا يشبه شيئاً من الحادثات، ولا يماثله شيء من الكائنات؛ بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات، ....، ....، ....، ولا تحله الكائنات، ولا تمازجه الحادثات، ولا له مكان يحويه، ولا زمان هو فيه، أول لا قبل له، وآخر لا بعد له، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير..."[٢].

وقال الشريف الجرجاني (٧٤٠هـ – ٨١٦هـ)

"... إنه – تعالى – لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم[٣]، ....، ....، ....، وامتناع اتحاد الاثنين مطلقاً، وفي أنه – تعالى – لا يجوز أن يحل في غيره؛ وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وأنه ينفي الوجوب الذاتي.

وأيضاً: لو استغنى عن المحل لذاته؛ لم يحل فيه؛ إذ لابد في الحلول من حاجة، ويستحيل أن يعرض للغني بالذات ما يحوجه إلى المحل؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير؛ وإلا احتاج إليه: أي: إلى المحل لذاته؛ فإن الاستغناء: عدم الاحتياج، ولا واسطة بينهما؛ ولزم – حينئذ مع حاجة الواجب – قدم المحل؛ فيلزم محالان معاً.

....، ....، ....، وربما يحتج عليه: بأن معنى حلوله في الغير: كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل؛ فيلزم كونه متحيزاً، وفي جهة؛ وقد أبطلناه[٤]. ..."[٥].

شرح المقاصد (ط. تركيا) ج١، ص ١٣٩ – ١٤٠؛ ج ٢، ص ٦٨ – ٧٠.

(١) لقد توهم – عفا الله عني وعنه – أن أهل الحق هم الأشاعرة؛ وليس ذلك صواباً.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٧٩.

(٣) يراجع: المواقف – النسخة المجردة – ص ٨١؛
شرح المقاصد (ط. مصر) ج٢، ص ٥٢؛
نفس المصدر السابق – المحققة – ج٤، ص ٥٤ – ٥٦.

(٤) يراجع:
شرح المواقف – تحقيق د. أحمد المهدي – ص ٣١ – ٤٠.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٤٨ – ٤٩؛
ثم يراجع:

=

وقال محمد بن أسعد الدواني (٨٢٨هـ - ٩١٨هـ)

"... ولا يحل في غيره:

لا بطريق حلول الشيء في المكان.

ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف.

- أما الأول: فلتنزهه عن المكان، والحيز؛ لكونهما من خواص الأجسام، والجسمانيات.

- وأما الثاني: فلإستلزامه الإحتياج المنافي للوجوب..."[1].

ونستخلص - مما سبق - أن الأشاعرة قد جانبهم الصواب في بعض مسائل التنزيه!! فأقحموا على التنزيه مسائل لم يرد القرآن والسنة بنفيها عن ا لله - تعالى - مثل: العلو، ....، ...

وقد بات التنزيه عندهم اصطلاحاً كلامياً، مجملاً، ومشتركاً؛ فأصبحوا يريدون بالتنزيه معنى محدثاً لا يوافقهم عليه أهل الحديث.

= محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٢٤ - ٢٢٦؛ معالم أصول الدين، ص ٤٤؛ ص ٤٥ - ٤٦.

(١) شرح العقائد العضدية، للدواني، ج ٢، ص ٥١٦.

المبحث الرابع
جوانب التأثير في مسألة التنزيه

المبحث الرابع
جوانب التأثير في مسألة التنزيه

من خلال العرض السابق لكل من مذهب المعتزلة والأشعرية في التنزيه – يتضح لنا أن الأشعرية قد تأثروا بالمعتزلة تأثراً بيِّناً؛ وذلك في سبع مسائل – كما تقدم – وهي:

١ – أن ا لله – تعالى – ليس جسماً، ولا جوهراً، ولا عرضاً.

وقد تأثر الأشاعرة بهم في هذاالقول: فصرحوا بأن مما يجب في حق ا لله – تعالى – من التنزيه والتقديس القول: بأن ا لله – تعالى – ليس جسماً، ولا جوهراً، ولاعرضاً؛ يضاهؤون قول المعتزلة من قبل.

وقد عرضت – فيما سبق – أقوالاً عدة للمعتزلة والأشاعرة؛ وسأكتفي هنا بإيراد بعض النصوص من أقوال المعتزلة والأشاعرة التي تبين تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في التنزيه.

قال عبد الجبار:

"... ومما يجب نفيه عن ا لله – تعالى – كونه جسماً..."[١].

وقال:

"... ومن جملة ما ينفى عنه – تعالى – أن يكون بصفة الجواهر والأجسام..."[٢].

وقال:

"... قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن ا لله – تعالى – قديم؛ فكيف يكون عرضاً..."[٣].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧؛
ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ١٩٨؛
ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ١٩٨، ١٩٩؛
المختصر في أصول الدين – ضمن رسائل العدل والتوحيد – ج١، ص ٢١٥ – ٢١٦.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢.

وقال:

"... ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب:

وجملة القول فيما يلزم ذلك، أن يعلم أن ا لله – تعالى – لم يكن عرضا فيما يزل، ولا يكون عرضاً فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال؛ والذي يدل على ذلك، أن ما دل على استحالة كونه عرضاً الآن، ثابت في جميع الأحوال، ولا يجوز أن يكون عرضاً في وقت من الأوقات..."[١].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة؛ حيث نجدهم يزعمون أن مما يجب لله – تعالى – من التقديس أن ا لله – تعالى – ليس جسما، ولا جوهراً، ولا عرضاً.

قال الغزالي: (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ)

"...إن صانع العالم ليس بجوهر متحيز؛ لأنه قد ثبت قدمه؛ ولو كان متحيزاً، لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه، أو السكون فيه؛ وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث..."[٢].

وقال:

"... إن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم، فهو متألف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون جوهراً، استحال أن يكون جسماً؛ ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا..."[٣].

وقال:

"... إن صانع العالم ليس بعرض؛ لأنا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتا تقوم به، وذلك الذات جسم، أو جوهر، ومهما كان الجسم واجب الحدوث، كان الحال فيه

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٨؛
ثم يراجع: قواعد العقائد – ضمن إحياء علوم الدين – ج١، ص ١٠٨؛
الرسالة القدسية – ضمن إحياء علوم الدين – ج١، ص ١٢٧.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٨؛
ثم يراجع: الأربعين في أصول الدين، للغزالي، ص ٧؛ الإرشاد، ص ٤٢ – ٤٣.
الغنية في أصول الدين، ص ٨٠ – ٨١؛ شرح المواقف، ص ٤١ – ٤٢.

– أيضاً – حادثاً لا محالة؛ إذ يبطل انتقال الأعراض. وقد بينا أن صانع العالم قديم؛ فلا يمكن أن يكون عرضاً ..."[1].

٢ – أن ا لله – تعالى – ليس في جهة من الجهات الست للكون.

قال عبد الجبار:

"... ومن جملة ما ينفى عنه – تعالى – أن يكون بصفة الجواهر والأجسام؛ والأصل في ذلك أن الكلام في نفي الجسمية على الحقيقة كالوجه فيه، أنه إذا كان كذلك، لم يكن بد من تحيزه، فإنه إذا لم يكن كذلك لم ينفصل عن غيره، وإذا كان متحيزاً، وجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائناً في جهة؛ وقد مضى الكلام في أنه لا يكون الكائن كائناً في جهة إلا لمعنى محدث..."[2].

وقد تأثر الأشاعرة بهذا القول؛ فزعموا أن: ا لله – تعالى – ليس في جهة.

قال عبد الملك الجويني: (٤١٩هـ – ٤٧٨هـ)

"... فصّلوا ما يختص بالحوادث من الصفات؛ وهي تستحيل في حكم الإله؟.

– قلنا: نذكر أولاً ما يختص الجواهر به:

فمِمَّا تختص الجواهر به: التحيز.

ومذهب أهل الحق – قاطبة – [يقصد بهم الأشاعرة] أن ا لله – سبحانه وتعالى – يتعالى عن التحيز، والتخصص بالجهات.

وذهب الكرامية، وبعض الحشوية إلى أن الباري – تعالى – عن قولهم متحيز، مختص بجهة فوق – تعالى ا لله عن قولهم – ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩؛ ثم يراجع:
التبصير في الدين، ص ١٥٩؛ الرسالة القدسية، ج ١، ص ١٢٥؛ الإرشاد، ص ٤٤ – ٤٦؛ الغنية في أصول الدين، ص ٨٥؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٤٣ – ٥١.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ١٩٨؛
ثم يراجع: رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ١٨٧؛ المصدر نفسه، ج٢، ص ١١٢؛ ص ٢٩٦.

مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحاذيها منه بعضه؛ وكل أصل قاد إلى تقدير الإله، أو تبعيضه، فهو كفر صراح.

ثم ما يحاذي الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام، ومباينتها كان حادثاً؛ إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر، قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق..."[1].

وقال إبراهيم البيجوري: (١١٩٨هـ - ١٢٧٧هـ)

"... فيستحيل عليه – تعالى – العدم، ...، ...، ...، والمماثلة للحوادث، ...، ...، ...، والمماثلة مصورة:

بأن يكون جرما:

– سواء كان مركباً؛ ويسمى حينئذ جسما.

– أو غير مركب؛ ويسمى – حينئذ – جوهراً فرداً؛ ...، ...، ...

– أو بأن يكون عرضاً يقوم بالجرم.

– أو يكون في جهة للجرم:

فليس فوق العرش، ولا تحته، ولا عن يمينه، ولا عن شماله، ونحو ذلك.

أو له هو [أي: الله سبحانه] جهة، فليس له فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا شمال، ونحو ذلك..."[2].

---

(١) الإرشاد، ص ٣٩ – ٤٠؛
ثم يراجع:
الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩ – ٣٥؛ الأربعين في أصول الدين، للغزالي، ص ٧؛
إحياء علوم الدين ج١، ص ١٠٨، ج١، ص ١٢٨؛ التبصير في الدين، ص ١٥٨؛ ص ١٦٠ – ١٦٠.

(٢) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٦؛
ثم يراجع:
غاية المرام في علم الكلام، ص ١٨٠؛ ص ١٩٦ – ١٩٧؛
حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١٢٩؛
لمع الأدلة، للجويني، ص ٩٤ – ٩٥؛
نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٠٤؛ ص ١١١ – ١١٤؛ ص ١٢٢.

٣ – وزعمت المعتزلة أن ا لله – تعالى – ليس في مكان.

والمعتزلة بهــذا القـول يوهمـون العـوام أن مرادهـم أن ا لله – تعـالى – لا تحـوزه المخلوقات، ولا تحصره الحدود والغايات؛ وهذا المعنى صحيح.

لكن مقصودهم بذلك إنكار الإستواء، والعلو – أيضاً –.

قال عبد الجبار:

"... فإن قال: فجوّزوا عليه المكان.

– قيل له: لا يجوز ذلك؛ ولأن المكان إنما يجوز على الجسم الذي يجاور مكانه، أو على العرض الذي يحـل كحلـول السـواد في الأسـود، وا لله – عـز وجـل – يتعـالى عـن الأمرين فلا يجوز عليه الكون في المكان؛ وإنما وصف بذلك مجازاً من حيث يدبر الأمـاكن ويحفظها؛ فيقال: إنه فيها، ويراد تدبيره وحفظه ..."[١].

وقال: يحي بن الحسين:

"...، ...، وقال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[٢].

والعرش: هو: الملك. ...، ...، ...،

ومعنى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ ﴾.

يقول: يتقلدون أمر ا لله، ونهيه في خلقه..."[٣].

وقال عبد الجبار:

"... فتأويل قوله تعالى:

﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٤].

---

(١) المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، ج١، ص ٢١٩؛ ثم يراجع:
فروض ا لله على المكلفين (ضمن نفس المصدر السابق) ج ١، ص ١٨٧؛
كتاب فيه معرفة ا لله من العدل والتوحيد (ضمن نفس المصدر السابق) ج٢، ص ٦٤.

(٢) سورة الحاقة، الآية ١٧.

(٣) رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ١٠٤؛
ثم يراجع:
رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص ٢١٦ – ٢١٧؛
شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٤) سورة الرعد، الآية ٢.

أنه استوى، واقتدر، وملك، ....، ....، ....، وهـذا كما يقال في اللغة: استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة لفلان. ....، ....، ...؛ وإنما خص العرش بالذكر؛ لأنه أعظم خلقه، فنبه به على أنه على غيره أشد اقتداراً. ....، ....، ...

وتأويل قوله تعالى:

﴿أَأَمِنتُم مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾[1] إن في السماء نقماته، وضروب عقابه؛ لأن عادته أن ينزلها من هناك. ....، ....، ....

وتأويل قوله:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[2]: أنه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه؛ كما يقال في الحادثة: ارتفع أمرها إلى الأمير، إذا صار لا يحكم فيها سواه..."[3].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة؛ حيث زعموا أن ممايجب في حق ا لله – تعالى – من التقديس والتنزيه نفي الإستواء[4].

قال عبد الملك الجويني:

"... فإذا ثبت تقدس الباري عن التحيز، والاختصاص بالجهات، فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان، وملاقاة أجرام، وأجسام.

فإن سئلنا عن قوله تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[5].

– قلنا: المراد بـ "الاستواء" القهر، والغلبة، والعلو.

ومنه قول العرب: استوى فلان على المملكة أي: استعلى عليها، واطردت له..."[6].

---

(١) سورة الملك، الآية ١٦.
(٢) سورة فاطر، الآية ١٠.
(٣) رسائل العدل والتوحيد، ج٢، ص ٢١٦ – ٢١٧؛
ثم يراجع: الانتصار، ص ٣٥.
(٤) يراجع: مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك، ص ٣٤١ – ٣٤٣؛ ص ٤٥٩؛
أساس التقديس، ص ٤٨ – ٩٩؛ ص ١٩٤؛ ص ٢١٥؛ ص ٢٢٠؛ ص ٢٥١.
(٥) سورة طه، الآية ٥.
(٦) لمع الأدلة، ص ٩٤ – ٩٥؛

=

٤ – نفى المعتزلة الصفات الخبرية: كالوجه، والعين، واليد، والأصابع، ...

قال عبد الجبار:

"... فإن قال: فقد قال الله – تعالى – ....، ....، ....، ﴿قَالَ يَـاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[١]. إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجنب، والساق، والعين، والوجه.

– قيل له: إن أول ما ينبغي أن تعلمه أنه لا حق – بعد أن تتقدم للإنسان معرفة الله – تعالى – ويعلم أنه لا يشبه الأجسام، ولا يفعل القبائح، فالاحتجاج به[٢] في نصرة المجسمة لا يجوز ....، ....، ....، فيجب أن نتأول[٣] ما ذكر من الآي..."[٤].

وقد تعسف عبد الجبار في تحريف معاني الآيات التي تثبت تلك الصفات الخبرية بالتأويلات الفاسدة.

قال:

"... وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى :

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٥].

قالوا: فأثبت لنفسه العين. ....، ....، ....، .

والأصل في الجواب عن ذلك: أن المراد به لتقع الصنعة على علمي؛ والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني، أي: جرى بعلمي. ولولا ما ذكرناه؛ وإلا لزم أن يكون لله – تعالى – عيون كثيرة؛ لأنه قال:

ثم يراجع: الإرشاد، ص ٤٠ – ٤١؛ أساس التقديس، ص ١٩٩؛ ص ٩؛ ص ٢٠٢.

(١) سورة ص، الآية ٧٥.

(٢) أي: بالسمع.

(٣) ولقد أطنب في تحريف معاني تلك الآيات بالتأويلات الفاسدة.
يراجع: رسائل العدل والتوحيد ج١، ص ٢١٦ – ٢١٩.

(٤) نفس المصدر السابق ج١، ص ٢١٦؛
ثم يراجع: نفس المصدر السابق ج١، ص ١٨٧؛ ص ٢١٤؛ ص ٢١٥؛ الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٢١٤ – ٢١٦.

(٥) سورة طه، الآية ٣٩.

﴿بِأَعْيُنِنَا﴾[1] والمعلوم خلاف ذلك.

وقد تعلقوا بقوله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2]

– قالوا: فأثبت لنفسه الوجه؛ ....، ....، ... .

– وجوابنا عن هذا: أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة؛ يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة...، ...، ....،.

وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى:

﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَاسْتَكْبَرْتَ﴾[3]

– قالوا: فأثبت لنفسه اليدين؛ ....،....، ....، .

والجواب عنه أن اليد ههنا بمعنى القوة؛ وذلك ظاهر في اللغة؛ يقال: مالي على هذا الأمر يد، أي: قوة؛ ....، ....، ....،.

وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى:

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[4].

– قالوا: فأثبت لنفسه اليد. ....، ....، ....،.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن اليد ههنا بمعنى النعمة؛ وذلك ظاهر في اللغة؛ يقال: لفلان عليّ منّة، أي: منّة، ونعمة. ....، ....، ....، .

وقد تعلقوا – أيضاً – بقوله تعالى:

﴿يَاحَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[5]؛....، ....، ....، .

– والجواب عنه: أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة، وذلك مشهور في اللغة؛ وعلى

---

(١) سورة هود، الآية ٣٧.

(٢) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٣) سورة ص، الآية ٧٥.

(٤) سورة المائدة، الآية ٦٤.

(٥) سورة الزمر، الآية ٥٦.

هذا يقال: اكتسب هذا الحال في جنب فلان، أي: في طاعته، وخدمته.

وقد تعلقوا - أيضاً - بقوله تعالى:

﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾(١).

....، ....، وجوابنا: أن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر في اللغة..."(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذا الجانب، فزعموا: أن مما يجب في حق الله - تعالى - من التقديس والتنزيه استحالة اتصاف الباري - سبحانه - بالصفات الخبرية: مثل: الوجه، والعين، واليد، والأصابع، والساق، والقدم(٣).

قال عبد القاهر البغدادي: (ت٤٢٩هـ)

"...وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله - تعالى - صفات له.

والصحيح عندنا أن وجهه ذاته، وعينه رؤيته للأشياء.

وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾(٤) معناه: ويبقى ربك؛ ولذلك قال ذو الجلال والإكرام بالرفع؛ لأنه نعت الوجه؛ ولو أراد الإضافة لقال: ذي الجلال والإكرام بالخفض.

---

(١) سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧ - ٢٢٩.

(٣) يراجع:

الإرشاد، ص ١٥٥ - ١٦٤؛

الغنية في أصول الدين، ص ١١٣ - ١١٧؛

أصول الدين، للبغدادي، ص ٢٣؛ ص ١٠٩ - ١١٢؛

الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦ - ٤١؛ الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٨؛

أساس التقديس، ص ١٥١ - ٢٢٠؛ ص ١٠٩ - ١١٠؛

غاية المرام في علم الكلام، ص ١٣٥ - ١٤٣؛ ص ٢٠٠؛

شرح المواقف - تحقيق د. أحمد المهدي - ص ١٧٤ - ١٨٢؛

شرح المقاصد ج ٤، ص ١٧٤ - ١٧٥؛

تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩١ - ٩٣.

(٤) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[1] أي: على رؤية مني، كما قال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[2].

وقوله: – في سفينة نوح – ﴿تجري بأعيننا﴾[3] أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء؛ لأنه قال:

﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾[4].

فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة..."[5].

وقال عبد الرحمن النيسابوري: (٤٢٦هـ – ٤٧٨هـ)

"... ورد السمع بإثبات صفات لله – تعالى – لا يدل عليها العقل؛ مثل: الوجه، ...، ...، ...، والعين، ...، ...، ...، واليدين في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[6].

واختلفوا في ذلك فذهب جماعة[7] إلى أن هذه صفات زائدة على مادل عليه العقل، ...، ...، ...، ومنهم من أنكر أن تكون هذه الصفات زائدة على ما دل عليه العقل؛ وصار إلى أن العين محمول على البصر؛ والوجه على الوجود؛ واليد على القدرة.

واستدلوا عليه بأن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة.

ومن أثبت صفة قديمة يقع بها الخلق فقد أبطل حقيقة القدرة، وأثبت لها تناهياً؛ لأن ما حصل باليد لم يحصل بالقدرة فتكون القدرة متناهية.

...، ...، ...، ومنها قوله تعالى:

---

(١) سورة طه، الآية ٣٩.

(٢) سورة طه، الآية ٤٦.

(٣) سورة القمر، الآية ١٤.

(٤) سورة القمر، الآية ١١ – ١٢.

(٥) أصول الدين، للبغدادي، ص ١١٠.

(٦) سورة ص، الآية ٧٥.

(٧) يراجع: ص ١٠٨٩ من هذه الرسالة.

﴿يَاحَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[١].

ومعناه: جهة أمر ا لله؛ لأن الجنب إن كان بمعنى الجارحة لا يجوز في صفة بالاتفاق.

وإن كان بمعنى الصفة فلا يكون للتفريط فيه معنى، وفائدة.

ومنها قوله تعالى:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[٢].

والمراد به: التنبيه على أهوال يوم القيامة، كما يقال: قامت الحرب على ساقها؛ أي: على شدتها..."[٣].

٥ – نفي المعتزلة الأفعال الاختيارية: كالنزول، والمجيء، والإتيان، والرضا، والغضب، والسخط، والضحك، ونحوها...

قال أبوالحسين الخياط: (ت(٣٠٠هـ)

"... أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها ....،...، ...، في أصولها التي تعتقدها، وتدين بها، وهو أن ا لله واحد، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٤]، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[٥]، ولا تحيط به الأقطار[٦]، وأنه لا يحول، ولا يزول، ولا يتغير، ولا ينتقل..."[٧].

وقال يحي بن الحسين: (٢٤٥هـ – ٢٩٨هـ)

"... وهو – سبحانه – متعال عن الانتقال، متقدس عن الزوال، وعن التصور في صور الأجسام، تعالى عن ذلك ذو الجلال والإكرام..."[٨].

---

(١) سورة الزمر، الآية ٥٦.

(٢) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٣) الغنية في أصول الدين، ص ١١٣ – ١١٥.

(٤) سورة الشورى، الآية ١١.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٦) يراجع: ص١٠٢٩ من هذه الرسالة ص١٠٣٥ ؛ ص١٠٨٥ .

(٧) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ٣٥.

(٨) رسائل العدل والتوحيد ج٢، ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

وقال محمود بن عمر الزمخشري: (٤٦٧هـ – ٥٣٨هـ)

"... ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[١] فإن قلت: ما معنى إسناد المجيء إلى الله، والحركة والانتقال إنما يجوزان على من كان في جهة؟.

– قلت: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره، وتبين آثار قهره، وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، ظهر بحضوره آثار الهيبة، والسياسة مالا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه، وخواصه عن بكرة أبيهم..."[٢].

وقال عبد الجبار:

"... وقد تعلقوا بقوله تعالى:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٣].

– قالوا: فالله – تعالى – وصف نفسه بالمجيء؛ ....، ....، ....، والأصل في الجواب عن ذلك، أنه – تعالى – ذكر نفسه، وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه..."[٤].

وقال محمود بن عمر الزمخشري:

"...﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنْ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾[٥]. إتيان الله إتيان أمره، وبأسه، كقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾[٦]، ﴿فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾[٧].

ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً:

بمعنى: أن يأتيهم الله ببأسه، أو بنقمته للدلالة عليه بقوله: فإن الله عزيز..."[٨].

---

(١) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٢) الكشاف، للزمخشري، ج٤، ص ٢١١؛
ثم يراجع: رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ٢١٨.

(٣) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢١٠.

(٦) سورة النحل، الآية ٣٣.

(٧) سورة الأعراف، الآية ٤.

(٨) الكشاف، للزمخشري، ج١، ص ١٢٧.

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة؛ فزعموا أن مما يجب في حق ا لله – تعالى – من التقديس، والتنزيه نفي الأفعال الاختيارية[١] التي يفعلها ا لله – تعالى – متى شاء وإذا شاء؛ مثل: النزول، والمجيء، والإتيان والرضا، والغضب، والسخط، والضحك، والعجب[٢].

قال أبوحامد الغزالي:

"... وأنه مقدس على التغير والإنتقال، لا تحله الحوادث، ولا تعتريه العوارض؛ بل لا يزال في نعوت جلاله منزهاً عن الزوال..."[٣].

وقال الجويني:

"... ومما يسأل عنه قوله تعالى:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٤].

وكذلك قوله تعالى:

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنْ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾[٥].

وليس المعني بالمجيء الإنتقال، والزوال – تعالى ا لله عن ذلك؛ بل المعني بقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[٦]، أي: جاء أمر ربك، وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل.

---

(١) يراجع: مشكل الحديث وبيانه، لأبي بكر بن فورك، ص ١٨٦؛ ص ١٩١؛ ص ١٩٩؛ ص ٣٢٨؛ ص ٤١٧؛ ص ٤١٩؛ ص ٤٧٩.

(٢) يراجع: التبصير في الدين، ص ١٦٠ – ١٦١؛
أساس التقديس، ص ١٣٦ – ١٣٨؛ ص ١٣٩ – ١٤٦.
الغنية في أصول الدين، ص ١١٥؛
الإقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦ – ٤١؛
غاية المرام في علم الكلام، ص ١٣٧؛ ص ١٤٢ – ١٤٣؛
شرح المواقف، ص ٣٧ – ٤٠؛
شرح المقاصد ج٤، ص ٤٧ – ٥١.

(٣) الأربعين في أصول الدين، للغزالي، ص ٨.

(٤) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢١٠.

(٦) سورة الفجر، الآية ٢٢.

....، ....، ....، وإذا كان للتأويل مجال رحب، وللإمكان مجرى سهب[١]، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث.

....، ....، ....، وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا؛ لكنانومىء إلى تأويل ما دُوِّنَ منها في الصحاح.

فمنها حديث النزول[٢]، ....، ....، ....، ....

والوجه حمل النزول - وإن كان مضافاً إلى ا لله - تعالى - على نزول ملائكته المقربين؛ وذلك سائغ غير بعيد.

....، .....، ....، ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ ا لله نعماءه على عباده مع تماديهم في العدوان، وإصرارهم على العصيان، وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات ا لله - تعالى - وتذكر ماهم بصدده من أمر الآخرة..."[٣].

٦ - وقالت المعتزلة إن ا لله - عز وجل - منزه عن الحلول والاتحاد؛ وأرادوا بذلك نفي العلو، والاستواء.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أنه لما نفى كونه جسماً وعرضاً؛ عقب ذلك بأن أحكامهما لا تصح عليه؛ فبين أنه لا يجوز كونه محلاً؛ وهذا من حكم كونه متحيزاً جسماً.

وأن كونه حالا لا يصح فيه من حيث هو من أحكام كونه عرضاً..."[٤].

وقال:

"... أنه إذا كان كذلك، لم يكن بد من تحيزه؛ فإنه إذا لم يكن كذلك، لم ينفصل عن غيره؛ وإذا كان متحيزاً، وجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائناً في جهة؛ وقد

---

(١) يراجع: ص١٠٧من هذه الرسالة.

(٢) سبق تخريجه، ص٧٨٥من هذه الرسالة.

(٣) الإرشاد، ص ١٥٩ - ١٦٢.

ثم يراجع:

أساس التقديس، ص ١٣٦ - ١٤٦.

(٤) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٣.

مضى الكلام في أنه لا يكون الكائن، كائنا في جهة إلا لمعنى محدث..."[١].

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة، فزعموا أن مما يجب في حق الله – تعالى – من التنزيه استحالة الحلول والاتحاد. وأدرجوا تحت هذا المعنى الواسع نفي العلو، والاستواء.

قال علي الجرجاني:

"... إنه – تعالى – لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم[٢]، ...، ...، ...، وامتناع إتحاد الاثنين مطلقاً، وفي أنه – تعالى – لا يجوز أن يحل في غيره؛ وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وأنه ينفي الوجوب الذاتي.

...، ...، ...، وربما يحتج عليه: بأن معنى حلوله في الغير: كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل؛ فيلزم كونه متحيزاً، وفي جهة؛ وقد أبطلناه[٣]. ..."[٤].

وقال محمد بن أسعد الدواني:

".... ولا يحل في غيره:

لا بطريق حلول الشيء في المكان.

ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف.

– أما الأول: فلتنزهه عن المكان، والحيز؛ لكونهما من خواص الأجسام، والجسمانيات.

– وأما الثاني: فلإستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب..."[٥].

٧ – ونفت المعتزلة قيام الحوادث بذات الله – تعالى – ومقصودهم: نفي الأفعال الاختيارية التي تتعلق بقدرة الله – تعالى – ومشيئته.

قال عبد الجبار:

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ١٩٨.

(٢) يراجع: شرح المواقف في علم الكلام، ص ٨١؛ شرح المقاصد – ط. مصر) ج٢، ص ٥٢.

(٣) يراجع: شرح المواقف – تحقيق: د. أحمد المهدي – ص ٣١ – ٤٠.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٤٨ – ٤٩.

(٥) شرح العقائد العضدية، للدواني، ج٢، ص ٥١٦.

"... فإذا أردت أن تستدل بما هو الأولى في الاستدلال فهو أن تعلم حدوث الأجسام، وتتوصل به إلى إثبات المحدث لها، وتبين صفاته، وتنفي عنه شبه الأجسام، والأعراض...."[1].

وقال:

"... فكل ما كان مما لايجوز إلا على الأجسام، فيجب نفيه عنه – تعالى –.

وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الإحتمال..."[2].

وقال:

"... إن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث، ....، ....، ...، وجب أن يكون محدثاً مثلها..."[3].

وقد تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في هذه المسألة؛ فزعموا: أن مما يجب في حق ا لله – تعالى – من التقديس والتنزيه إنكار قيام الحوادث بذات ا لله – تعالى –.

قال عبد الملك الجويني:

"... الرب – سبحانه وتعالى – يتقدس عن قبول الحوادث.

واتفق على ذلك: أهل الملل والنحل.

وخالف إجماع الأمة طائفة، ....، ....، ...، لقبوا "بالكرامية"[4].

فزعموا: أن الحوادث تطرأ على ذات الباري – تعالى – عن قولهم؛ وهذا نص مذهب المجوس.

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري – تعالى –: أنها لو قامت به، لم يخل عنها. وما لم يخل عن الحوادث، حادث..."[5].

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ٣٧.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٢٠٠؛ ثم يراجع: نفس المصدر السابق، ص ٣٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١١٣.

(٤) يراجع: ص١٠٧٤من هذه الرسالة١١٢٨ – ١١٣٢.

(٥) لمع الأدلة، ص ٩٦؛ ثم يراجع: الارشاد، ص ٤٤ – ٤٥.

وقد التزم الأشاعرة بسبب قولهم: بامتناع قيام الحوادث بذات الله – تعالى – لوازم باطلة في العقل والدين، وقالوا: بآراء تخالف مادل عليه الكتاب والسنة[١] كما سيأتي بيان بطلان مذاهبهم في ذلك – إن شاء الله – تعالى – في المبحث الآتي.

---

(١) يراجع: ص ١١٢٨-١١٣٢ من هذه الرسالة.

المبحث الخامس

نقد مذهب المعتزلة والأشعرية في التنزيه

المبحث الخامس
نقد مذهب المعتزلة والأشعرية في التنزيه

من خلال العرض السابق لمذهب المعتزلة والأشعرية في التنزيه يتضح لنا أن المتكلمين قد غفلوا عن بعض قضايا التنزيه الذي جاءت به نصوص الكتاب والسنة، فأهملوها من مباحثهم الكلامية؛ حيث لا نجد لها ذكراً عندهم!!.

في حين أنهم لم يوفقوا إلى الحق في البعض الآخر؛ ولهذا أقحم المتكلمون في مباحث التنزيهات مسائل لم يرد الشرع بنفيها عن ا لله تعالى!!.

وفيما يلي نقد للمعتزلة والأشاعرة في مسائل التنزيه التي جانبهم الصواب فيها؛ وسيتركز النقد على ست مسائل؛ وهي:

١ - نقد قولهم: بأن الله - تعالى - ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض.

هذه الألفاظ اصطلاحات كلامية مبتدعة، مجملة تحتمل الحق والباطل، ولم يرد الشرع بنفيها، أو إثباتها.

فلابد - والحالة هذه - من تحرير المعنى وتحديد المقصود منها فما وافق الكتاب والسنة قبل، وعبر عنه بالألفاظ الشرعية وما خالف الشرع يجب رده.

وإذا رجعنا إلى لغة العرب نجد أن لفظ الجسم يطلق فيراد به: "... ما يجمع البدن، وأعضاءه من الناس، والإبل، والدواب، ونحو ذلك مما عظم من الخلق الجسيم...، ....، ... ورجل جسمانيٌّ وجثمانيٌّ: إذا كان ضخم الجثة..."(١).

وقال الجوهري: (٣٣٢ - ٣٩٣هـ)

"... الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان. ....، ... وقد جَسُمَ الشيء، أي: عظم؛ فهو: جسيم ....، ....، ....، والأجسم: الأضخم..."(٢).

وإذا رجعنا إلى التنزيل العزيز نجد أن الحق - سبحانه - قد أطلق لفظ الجسم فيه

---

(١) تهذيب اللغة، (باب الجيم والسين) ج١٠، ص ٥٩٨، ٦٠٠.

(٢) الصحاح، (باب الميم، فصل: الجيم)، ج ٥، ص ١٨٨٧، ١٨٨٨.

ثم راجع: معجم مقاييس اللغة، ج ٨، ص ٤٥٧؛ تاج العروس، ج ٨، ص ٢٢٨.

على: ما يجمع بدن الإنسان وأعضاءه، وقد ورد ذلك في موضعين:

– الأول: في صفة ملك طائفة من بني إسرائيل اسمه طالوت[1].

قال الله – تعالى –:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

– الثاني: أن الله – تعالى – ذكر الجسم في صفة المنافقين الذين إذا نظر إليهم الناظر رأى أشكالاً حسنة، وقوى مكتملة، وفصاحة في القول؛ بحيث إذا سمعهم السامع أصغى لقولهم؛ وهم مع ذلك في غاية الخور والضعف، والهلع، والجزع، والجبن.

قال تعالى:

﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ﴾[3].

وإذا رجعنا إلى الأحاديث[4] التي ورد فيها لفظ الجسم نجد أنه يطلق ويراد به ما يشمل بدن الإنسان وأعضاءه.

ونخلص من ذلك كله إلى أن: – لفظ الجسم لم يرد في الكتاب أو السنة إطلاقه على الله – سبحانه – كما أنه لم يرد نفيه.

وأما لفظ الجسم في اصطلاح المتكلمين فإنهم قد اختلفوا فيه اختلافاً كبيراً – كما مر معنا – وكل منهم يزعم أن ذلك هو معناه في اللغة؛ ولكن أشهر أقوالهم في ذلك

---

(١) يراجع: تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٣٠٠ – ٣٠١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٤٧.

(٣) سورة المنافقون، الآية ٤.

(٤) صحيح البخاري، ح ٣٤٣٨؛ انظر: فتح الباري ج ٦، ص ٤٧٧.
صحيح البخاري، ح ٤٧٩٥؛ وانظر: فتح الباري ج ٨، ص ٥٢٨.
صحيح البخاري، ح ٧١٢٨، ج ١٣، ص ٩٠.
صحيح مسلم بشرح النووي ج ١١، ص ١٥٥؛ ج٢، ص ٢٢٧.
سنن النسائي، ج ٧، ص ٢٠٨ – ٢٠٩.
مسند الإمام احمد، ج ٤، ص ٢٧٣؛ ج ٢، ص ١٢٢، ص ١٤٤؛ ج ٦، ص ٥٦.

أن معناه هو: المؤلف المركب، وهو: ما تركب من جوهرين فأكثر[(١)].

والباري – جل جلاله وتقدست أسماؤه – ليس كذلك.

قال ابن تيمية:

"... فإذا عرف تنازع النظار في حقيقة (الجسم) فلا ريب أن الله – سبحانه – ليس مركبا من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل – سبحانه – التفريق والاتصال، ولا كان متفرقاً فاجتمع؛ بل هو – سبحانه – أحد ، صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد. فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفيةٌ عن الله – تعالى – ..."[(٢)].

والمعتزلة يقولون: إن الله – تعالى – ليس بجسم، ويدرجون تحت هذا المعنى القول بخلق القرآن، ونفي الصفات مطلقاً، ونفي العلو، والاستواء على العرش، وإنكار رؤية المؤمنين لربهم – سبحانه – بأبصارهم في الدار الآخرة.

ويزعمون أن إثبات ذات قديمة، وصفات قديمة يؤدي إلى التركيب؛ والله – تعالى – ليس مركبا.

وهذا المعنى الذي توهموه باطل.

قال ابن تيمية:

"... وأما كونه – سبحانه – ذاتاً مستلزمة لصفات الكمال، له: علم، وقدرة، وحياة؛ فهذا لا يسمى مركباً فيما يعرف من اللغات.

وإذا سمى مسمٍّ هذا مركبا لم يكن النزاع معه في اللفظ؛ بل في المعنى العقلي، ومعلوم أنه لا دليل على نفي هذا، ....، ....، ...؛ بل الدلالة العقلية توجب إثباته؛ ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين إلى إثبات معان متعددة لله – تعالى – فالمعتزلي يسلم أنه

---

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧. التعريفات، ص ٧٦. شرح العقائد العضدية، للدواني، ص ٥٣٠ – ٥٣٥.

(٢) تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٥٠٦.

حي، عالم، قادر؛ ومعلوم أن كونه حياً ليس هو معنى كونه عالماً، ومعنى كونه عالماً ليس معنى كونه قادراً..."[1].

والمعتزلة تستخدم اصطلاحات كلامية مجملة، ويطلقون عبارات مشتركة تحتمل الحق والباطل، ويعبرون ببعض الاصطلاحات المبتدعة، مثل قولهم: إن الله – تعالى – ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض؛ من أجل الترويج لمذهبهم في نفي الصفات، وتنفير عوام المسلمين عن مذهب أهل الحديث بالعبارات الهائلة وصدهم عن إثبات الصفات، والعلو، والإستواء، والعرش، والوجه، واليد، والأصابع، والنزول، والمجيء، والإتيان، والرضى، والسخط، والرؤية، .... .

ومن لم يَسْبُرْ غور مذهبهم، لم يتبين له المقصود من اصطلاحاتهم الكلامية المبتدعة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزه عن الأعراض، والأبعاض، والحوادث والحدود؛ ومقصودهم نفي الصفات، ونفي الأفعال، ونفي مباينته للخلق، وعلوّه على العرش؛ وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات: أهل السنة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب فإنهم إذا قالوا: ....، ....، ....، إنه ليس بجسم أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات، ولا مثل أبدان الخلق؛ وهذا المعنى صحيح؛ ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى، ولا يتكلم بنفسه، ولا يقوم به صفة، ولا هو مباين للخلق، وأمثال ذلك..."[2].

وقول المتكلمين بأن الله – تعالى – ليس بجوهر اصطلاح مبتدع، ولفظ مجمل يحتمل الحق والباطل:

– فإن كان المراد به: أن الله – تعالى – ليس مؤلفا، ولا مركبا، ولا شبحا، ولا شيئاً من هيئات الخلق، أو صفاتهم، ولا تحوزه الأقطار، ولا يحده المقدار، وهو العلي الكبير، فهذا حق؛ ولكن يجب استخدام ألفاظ الشرع مثل: الواحد، والأحد، والصمد،

---

(١) تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٥٠٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص ١٠ – ١١.

الذي لم يلد، ولم يولد، الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، ليس كمثله شيء، ذي الجلال والإكرام.

- وإن كان المراد به: نفي العلو، والإستواء، والرؤية، أو أن من أثبت الذات والصفات فقد قال بتعدد القدماء، وهو شرك، وكفر، ومشابهة للنصارى في اعتقاد التثليث - فهذا المعنى باطل.

وقول المعتزلة: إن الله - تعالى - ليس بعرض، كلمة حق أريد بها باطل[١].

نعم!!؛ إن الله - تعالى وتقدس - منزه عن السنة، والنوم، والغفلة، والتعب، والآلام، والأسقام، والموت، والألوان، والطعوم، والروائح، ولا تدركه الأبصار، ولا تلحقه المضار، تقدس عن مشابهة المخلوقات.

ولكن المعتزلة إذا قالوا: إن الله منزه عن الأعراض - أرادوا بذلك نفي الصفات؛ لأن الصفات - عندهم - أعراض، والأعراض حادثة، وهي لا تقوم إلا بالجواهر، والجواهر حادثة؛ وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

قال ابن تيمية:

"... وكانت المعتزلة، تقول: إن الله منزه عن الأعراض، والأبعاض، والحوادث، والحدود، ومقصودهم نفي الصفات، ونفي الأفعال، ونفي مباينته للخلق، وعلوه على العرش، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات: أهل السنة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب، فإنهم إذا قالوا: "إن الله منزه عن الأعراض" لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر؛ لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزه عن الاستحالة، والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض، والأسقام، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك؛ ولكن مقصودهم: أنه ليس له علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا كلام قائم به، ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها هم أعراضاً..."[٢].

---

(١) يراجع: رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٢٩٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص ١٠ - ١١.

٣ - نقد قولهم: بأن الله - تعالى - ليس في جهة من الجهات الست للكون:

إثبات صفة العلو لله - تعالى - وأن الله - سبحانه - فوق سماواته، بائن من خلقه مما جاءت به الشرائع، واتفقت عليه جميع الرسل - عليهم السلام - وقد جاءت به نصوص الكتاب والسنة، وأجمع عليه الصحابة والتابعون، وأئمة الدين الأربعة، ودلت عليه الأدلة العقلية، وقضت به دواعي الفطرة النقية؛ وفيما يلي نورد بعض تلك الأدلة.

الأدلة من الكتاب والسنة على إثبات صفة العلو:

- أولاً: الأدلة من الكتاب الحكيم:

هناك آيات محكمة في التنزيل العزيز تدل على إثبات علو الله - تعالى - على خلقه، منها:

قوله تعالى:

﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[١].

وقوله سبحانه:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٢].

وقوله عز وجل:

﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٣].

وقوله جل وعلا:

﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[٤].

وقوله سبحانه:

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.
(٢) سورة الأنعام، الآية ٦١.
(٣) سورة المعارج، الآية ٤.
(٤) سورة السجدة، الآية ٥.

﴿أَأَمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾[١].

وقوله تعالى:

﴿أَمْ أَمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾[٢].

وقوله سبحانه:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[٣].

وقوله عز وجل:

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[٤].

وقوله – تعالى – في شأن عيسى عليه السلام –:

﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[٥].

وقوله سبحانه:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[٦].

وقوله جل وعلا:

﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[٧].

ثانياً: الأدلة من الحديث النبوي الشريف:

الأحاديث التي تشهد بعلو الله – تعالى – على خلقه، وتدفع معارضات الجهمية، وتدحض شبههم كثيرة جداً؛ ومنها ما يلي:

١ – قوله – ﷺ –: "ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحاً ومساء"[٨].

---

(١) سورة الملك، الآية ١٦.

(٢) سورة الملك، الآية ١٧.

(٣) سورة فاطر، الآية ١٠.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٥٥.

(٥) سورة النساء، الآية ١٥٨.

(٦) سورة النحل، الآية ٥٠.

(٧) سورة الحاقه، الآية ١٧.

(٨) صحيح البخاري ح ٤٣٥١؛ وانظر: فتح الباري ج ٨، ص ٦٧.

=

٢ – وروى الإمام مسلم بسنده عن معاوية بن الحكم السلمي – رضي الله عنه – قال: "... وكانت لي جارية ترعى غنما لي...، ...، ...، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون؛ لكنني صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك عليَّ!!.

– قلت: يارسول الله أفلا أعتقها!!.

– قال: اِئتني بها.

– فأتيته بها.

– فقال لها: أين الله؟.

– قالت: في السماء.

– قال: من أنا؟.

– قالت: أنت رسول الله.

– قال: أعتقها؛ فإنها مؤمنة..."[١].

٣ – روى الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة – رضي الله عنه – أن النبي – ﷺ – كان يقول في دعائه: "اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء..."[٢].

رواه مسلم (كتاب الزكاة: باب إعطاء المؤلفة قلوبهم) ج ٧، ص ١٦٢، ١٦٣.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الصلاة: باب تحريم الكلام في الصلاة) ج٥، ص ٢٣، ٢٤.

سنن أبي داود، ج ١، ص ٢٤٥، ح/٩٣٠. ج ٣، ص ٢٣٠، ح/ ٣٢٨٢.

النسائي (كتاب السهو: باب الكلام في الصلاة)، ج ٣، ص ١٤ – ١٨.

(٢) رواه مسلم (كتاب الذكر، والدعاء، والتوبة، والاستغفار: باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع).

صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٧، ص ٣٥، ٣٦.

سنن أبي داود، ج٤، ص ٣١٢، ح/ ٥٠٥١.

صحيح الترمذي بشرح ابن العربي (أبواب التفسير: باب ماجاء في الدعاء إذا آوى إلى فراشه ج١٢، ص ٢٨٨.

سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٢٥٩، ١٢٦٠، ح/٣٨٣١.

=

٤ – وروى الإمام المحدث أبوبكر محمد بن الحسين الآجري (ت٣٦٠هـ) بسنده عن أبي موسى – رضي الله عنه – قال: قام فينا رسول الله ﷺ بأربع؛ فقال: "إن الله – عز وجل – لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يرفع القسط ويخفض به، يرفع إليه عمل الليل قبل النهار، وعمل النهار قبل الليل، حجابه النور لو كشفها لأحرقت سبحات[1] وجهه كل من أدرك بصره)[2].

وأما أقوال العلماء فمنها مايلي:

= صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني؛ انظر: صحيح سنن ابن ماجة، ج ٣، ص ٢٦٥، ٢٦٦، ح/٣١٣٧ – ٣٩٤٢؛ تخريج الكلم الطيب، (٤٠): م.

(١) قال محقق الكتاب – شكر الله سعيه – :
سبحات وجه الله: أنواره وجلاله وعظمته.
قال أبوعبيد: (السبحة إنها جلال وجه الله. ومنها قيل: سبحان الله؛ إنما هو تعظيم له وتنزيه).
الأسماء والصفات، للبيهقي (٢٩٦/١).
قال في النهاية:
(وهي في الأصل: جمع سبحة) وقيل: سبحات الوجه: محاسنه. وقيل: غير ذلك ...".
انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣٣٢/٢)؛ واللسان مادة (سبح) (٤٧٣/٢).

(٢) صحيح الإسناد.
تخريجه:
رواه أحمد في المسند، ج ٤، ص ٤٠٥.
ومسلم في الإيمان ح/ ١٧٩، ج ١، ص ١٦١.
والدارمي في الرد على الجهمية، ص ٢٧٨.
وابن ماجة في المقدمة ح/٧٦٠.
واللالكائي ح/ ٦٩٦ ج٣، ص ٤١٤.
والبيهقي في الأسماء والصفات ج١، ص ٢٩٥.
جميعهم من طريق الأعمش، عن عمرو بن مُرَّة به.
ورواه أحمد ج٤، ص ٣٩٥.
ومسلم ح/ ١٧٩ ج١، ص ١٦٢.
وابن خزيمة في التوحيد، ص ٧٤ – ٧٥: جميعهم من طريق شعبة، عن عمرو بن مرة... به.
ورواه أحمد، ج ٤، ص ٤٠١؛ وابن ماجة في المقدمة ح/ ١٩٦، ج ١، ص ٧١؛ وابن خزيمة في التوحيد، ص ٢٠؛ والمُصنِّفُ [الآجري] في ح/٦٦٠، ٧٦٣ من طريق سفيان، عن حكيم عن أبي بردة، عن أبي موسى به.
رواه الآجري في الشريعة، ج ٣، ص ١٠٨٣، ١٠٨٤.

روى أبوالقاسم هبة الله اللالكائي (ت٤١٨هـ) بسنده عن أبي محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم قال:

سألت أبي، وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك؟.

– فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار – حجازاً، وعراقاً، وشاماً، ويمناً – فكان من مذهبهم:

"...، ...، أن الله – عز وجل – على عرشه، بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ بلا كيف؟ أحاط بكل شيء علما ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[١]..."[٢].

ونقل اللالكائي اعتقاد جماعة من السلف فقال:

"... ووجدت في بعض كتب أبي حاتم محمد بن إدريس ابن المنذر الحنظلي الرازي – رحمه الله – مما سمع منه يقول: مذهبنا واختيارنا إتباع رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين ومن بعدهم بإحسان وترك النظر في موضع بدعهم، والتمسك بمذهب أهل الأثر مثل: أبي عبد الله أحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، وأبي عبيد القاسم بن سلام، والشافعي. ولزوم الكتاب والسنة، والذب عن الأئمة المتبعة لآثار السلف واختيار ما اختاره أهل السنة من الأئمة في الأمصار مثل:

مالك بن أنس في المدينة، والأوزاعي بالشام، والليث بن سعد بمصر، وسفيان الثوري، وحماد بن زياد بالعراق، من الحوادث مما لا يوجد فيه رواية عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين.

وترك رأي الملبسين، المُمَوِّهِيْنَ، المزخرفين، الممخرقين، الكذابين.

...، ...، ... والصواب نعتقد ونزعم[٣] أن الله على عرشه، بائن من خلقه

---

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ١، ص ١٧٦، ١٧٧.

(٣) قال محقق الكتاب – شكر الله سعيه –:

"هكذا في كلا النسختين.

=

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[١]..."[٢].

وقد فَنَّد شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – شبه المعطلة نفاة العلو من المعتزلة والأشاعرة، وردَّ مزاعمهم، مبيناً – رحمه الله – أن الأدلة الشرعية[٣] والعقلية، ودواعي الفطرة الضرورية تلح بإثبات العلو، وتقضي به.

ثم وضح أن لفظ الجهة لم يرد في الكتاب والسنة؛ وإنما ورد العلو، والاستواء، والنزول، ...، وأن هذا اللفظ اصطلاح ابتدعه علماء الكلام المذموم؛ وأيضاً هو لفظ مجمل مشترك يحتمل الحق والباطل؛ فيجب تحرير معناه، وتحديد المقصود منه؛ فإذا حصل تفصيل المراد من هذا المصطلح الكلامي المحدث، اتضح ما أبهم من معانيه، فيقبل المعنى الصواب الموافق لما جاء في الكتاب والسنة، ويرد المعنى الفاسد.

ثم تطرق – رحمه الله – لبيان حكم من اعتقد الجهة، وعبّر بهذا اللفظ عن علو الله – تعالى – على خلقه:

- هل يكون مصيباً في ذلك؟.
- أم مخطئاً؟.
- أم ضالاً مبتدعاً؟.

فبين – رحمه الله – أن من اعتقد الجهة؛ فإن كان يعتقد أن الله – تعالى – في داخل المخلوقات، تحصره السموات، أو يحده شيء من الموجودات، ويكون بعض المخلوقات فوقه، وبعضها تحته؛ فهذا مبتدع ضال.

وكذلك إن كان يعتقد أن الله – تعالى – يفتقر إلى شيء يحمله: كالعرش أو غيره؛ فهو – أيضاً – مبتدع ضال.

وكذلك إذا شبه صفات الله – تعالى – بصفات المخلوقين، فزعم أن استواء الله

= والزعم لا يجوز اطلاقه على الأمور اليقينية. وقضايا العقيدة: ينبغي أن تكون في مرتبة اليقين؛ لا مرتبة الزعم؛ ولهذا فلا ينبغي استعمال الزعم هنا. وقد قال عليه الصلاة والسلام: (بئس مطية الرجل: زعموا). رواه أبوداود: ح/٤٩٧٢.

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ١، ص ١٨٠.

(٣) يراجع: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، ج ١، ص ٢٠٠، ٢٠١.

– تعالى – كاستواء المخلوق، أو نزوله، كنزول المخلوق، ونحو ذلك، فهذا مبتدع ضال.

أما إذا كان يعتقد أن الله – تعالى – فوق سمواته، مستو على عرشه، بائن من المخلوقات، وأنه – سبحانه – غني عن العرش، ولا يُشَبِّهُ استواء الله – تعالى – باستواء المخلوق، فهذا مصيب.

وقد تصدى شيخ الإسلام ابن تيميه – رحمه الله – للفخر محمد بن عمر الرازي (٥٤٤هـ – ٦٠٦هـ) الذي زعم أن نفي العلو أمر بديهي، ضروري أجمع عليه كافة العقلاء؛ ولم ينكره سوى الكرامية، والحنابلة!!.

قال الرازي:

"... خصومنا في هذا الباب: إما الكرامية، وإما الحنابلة"(١).

وقال – أيضاً –:

"إن العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم. فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهياً، لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره. ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة؛ فإن إثبات الجهة لله – تعالى – لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية؛ وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته – سبحانه وتعالى – منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة، فظهر أن هذه المقدمة ليست بديهية..."(٢).

وقد رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية؛ فقال: "... بل خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين، وجميع الصحابة والتابعين وجميع أئمة الدين من الأولين والآخرين، وجميع المؤمنين الباقين على الفطرة الصحيحة، ...، ...، ... فلا ريب أن الكتب الموجودة بأيدي الناس تشهد بأن جميع السلف من القرون الثلاثة كانوا على خلاف ما ذكره، وهذه أئمة المالكية، والشافعية، والحنفية، وأهل الحديث، والصوفية، وغيرهم. كلهم يقولون: بإثبات العلو لله على العرش، واستوائه عليه دون ما سواه، ويضللون من يفسر ذلك بالاستيلاء والقهر، ونحوه، كما قد حكينا بعض أقوالهم في جواب

---

(١) أساس التقديس، ص ١٩.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ج١، ص ١٥٢.

الاستفتاء[١]، ....،...، ... وذكرنا أن أبا الحسن[٢] الأشعري ذكر أن هذا قول جميع أهل السنة والحديث، ....، ....، ...، فكيف يزعم أن خصومه إنما هـم الكرامية والحنابلة!!؛ بل لم يوافقه إلا فريق قليل من أهل القبلة..."[٣].

وقال:

"... إن أكثر طوائف العقلاء يقولون: بالعلو، وبامتناع وجـود موجـود لا داخـل العالم، ولا خارجه. وأما كلام من نقـل مذهـب السـلف والأئمـة[٤] فـأكثر مـن أن يمكـن سطره. ....، ....، ....، ... .

وجميع الطوائف تنكر هذا، إلا من تلقى ذلك عن الجهمية، كالمعتزلة ونحوهم مـن الفلاسفة؛ فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب إثنان في أن فطرهم مقرة بـأن ا لله فـوق العالم، وأنهم إذا قيل لهم: لا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء ولا يقرب إليه شيء، ولا يقرب هو من شيء، ولا يحجب العباد عنه شيء، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو، فإن فطرهم تنكر ذلك، ....، ....،....، . وأما خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم ينقل عن نبي من الأنبيـاء؛ بـل جميع المنقـول عـن الأنبيـاء موافـق لقـول أهـل الإثبـات، وكذلـك خيـار هـذه الأمـة مـن الصحابة[٥] والتابعين لهم بإحسان، لم ينقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات.

....، ....، ....، . فإذا كان سلف الأئمة وأئمتهـا، وأفضـل قرونهـا متفقـين علـى

---

(١) يراجع: الفتوى الحموية الكبرى؛ فقد نقل فيها نصوصاً كثـيرة تـدل علـى أن مذهـب الصحابـة والتابعين، والأئمـة الأربعـة، ومـن وافقهـم إنمـا هـو الإثبـات، وعـدم تـأويل آيـات، وأحـاديث الصفات؛ انظر: مجموع الفتاوى، ج٥، ص ٥ - ١٣٦.

(٢) يراجع: الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ص ٥٣، ٦٠، ٦١، ٦٢؛ ص ١١٩ - ١٢٧. مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٠ - ٢٩٧.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٢١ - ٢٤.

(٤) نقل ابن تيميه نصوصاً ضافية وافية عن الأئمة الأربعة، والعلماء الذين لهم لسان صدق في الأمة، وأتباع المذاهب الأربعة، وأهل الحديث تدل على أنهم كانوا يعتقدون إثبات العلو لله تعالى. يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٦، ص ٢٥٠ - ٢٦٦.

(٥) يراجع: الشريعة، للآجري، ج ٣، ص ١٠٨٥/ح ٦٦١.

قول أهل الإثبات، فكيف يقال: ليس هذا إلا قول الكرامية والحنبلية؟!!..."[١].

وقال:

"... إن لفظ الجهة قد يراد به ما هو موجود، وقد يراد به ماهو معدوم.

ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق:

– فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير ا لله كان مخلوقاً؛ وا لله – تعالى – لا يحصره، ولا يحيط به شيء من المخلوقات.

– وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو: ما فوق العالم؛ فليس هناك إلا ا لله وحده.

– فإذا قيل إنه في جهة، كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم، حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع عال عليه..."[٢].

وقال:

"... إن لفظ الجهة لفظ مجمل؛ فإن الناطقين به من أهل الكلام والفلسفة، قد يريدون بلفظ "الجهة":

– أمراً وجودياً:

– إما جسماً.

– وإما عرضاً في جسم.

– وقد يريدون بلفظ "الجهة": مايكون معدوماً، كما وراء الموجودات.

فقول القائل: "إن الحق في جهة":

– إن أراد به ماهو موجود مباين له، فلا موجود مباين له إلا مخلوقاته، فإذا كان مباينا لمخلوقاته، فكيف تكون محتوية عليه؟.

– وإن أراد بالجهة ما فوق العالم، فلا ريب أن ا لله فوق العالم، وليس هناك إلا هو وحده، وليس فوق المخلوقات إلا خالقها، وهو العلي الأعلى..."[٣].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٦، ص ٢٥٠ – ٢٦٦.

(٢) منهاج السنة، ج١، ص ٢١٦، ٢١٧؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٥٨، ٥٩؛ ثم يراجع: مجموع الفتاوى ج٣، ص ٤١، ٤٢.

(١١١٣)

وقال:

"... وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد؛ بل ولا له: أن يوافق أحداً على إثبات لفظه، أو نفيه حتى يعرف مراده:

– فإن أراد حقاً، قبل.

– وإن أراد باطلاً، رُدَّ.

– وإن اشتمل كلامه على حق وباطل، لم يقبل مطلقاً، ولم يرد جميع معناه؛ بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى: كما تنازع الناس في الجهة، والتحيُّز، وغير ذلك.

فلفظ الجهة قد يراد به:

– شيء موجود غير الله، فيكون مخلوقاً، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السموات.

– وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله – تعالى – كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة، ولا نفيه كما فيه إثبات العلو، والإستواء، والفوقية، والعروج إليه، ونحو ذلك.

وقد علم أن ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق؛ والخالق مباين للمخلوق – سبحانه وتعالى – ليس في مخلوقاته شيء من ذاته؛ ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفى الجهة:

– أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟. فالله ليس داخلاً في المخلوقات.

– أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟. فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات.

– وكذلك يقال لمن قال: الله في جهة:

– أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟.

– أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟.

– فإن أردت الأول، فهو حق.

- وإن أردت الثاني، فهو باطل..."[١].

وقال:

"... أما من اعتقد الجهة:

- فإن كان يعتقد أن الله في داخل المخلوقات، تحويه المصنوعات، وتحصره السموات، ويكون بعض المخلوقات فوقه، وبعضها تحته - فهذا مبتدع ضال.

- وكذلك إن كان يعتقد أن الله يفتقر إلى شيء يحمله... إلى العرش أو غيره - فهو أيضاً مبتدع ضال.

- وكذلك إن جعل صفات الله مثل: صفات المخلوقين؛ فيقول: استواء الله، كاستواء المخلوق، أو نزوله كنزول المخلوق، ونحو ذلك، فهذا مبتدع ضال. ....، ....، ....، ....،

- وإن كان يعتقد أن الخالق - تعالى - بائن عن المخلوقات، وأنه فوق سمواته، على عرشه، ....، ....، ....، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وأن الله غنيٌّ عن العرش، وعن كل ما سواه، لا يفتقر إلى شيء من المخلوقات؛ بل هو مع استوائه على عرشه يحمل العرش، وحملة العرش بقدرته، ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين؛ بل يثبت لله ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وينفي عنه مماثلة المخلوقات، ويعلم أن الله ليس كمثله شيء: لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله - فهذا مصيب في اعتقاده، موافق لسلف الأمة، وأئمتها..."[٢].

٣ - نقد قولهم: بأن الله - تعالى - ليس في مكان.

لفظ المكان من الاصطلاحات الكلامية المبتدعة التي أحدثها المعتزلة والأشاعرة في أصول الدين، وقد أقحموا هذا المصطلح في باب التنزيه، لنفي المعنى الحق الذي دلت عليه نصوص القرآن والحديث من إثبات استواء الرحمن على العرش، فقالوا: بأن الله - تعالى - ليس في مكان؛ لإيهام العوام معنى باطلاً يتنزه الله - تعالى - عنه؛ فقد زعموا:

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٤١ - ٤٢.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٥، ص ٢٦٢، ٢٦٣.

أن إثبات استواء الرحمن على العرش، يلزم منه إثبات التحيز، والحد، والمقدار، والنهاية، وغير ذلك من الأوهام الباطلة التي تلحق المخلوق، ويتنزه عنها الخالق.

وهكذا يعبر المعتزلة والأشاعرة عن مذهب أهل السنة والجماعة ببعض العبارات المجملة الموهمة التي تشعر الناس بفساد المذهب بحيث إذا سمعها العوام ومن لا يفطن إلى أغراضهم نفَرَ عنها مثل:

زعمهم: أن من اعتقد بأن الله – سبحانه – استوى على العرش، أن ذلك يلزم منه: إثبات الحد، والنهاية، والمقدار، والمكان، والتحيز، والتجسيم، والتشبيه، إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة التي تلزم المخلوق، ويتنزه عنها الخالق – سبحانه –.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... إذا قالوا: (إن الله منزه عن الحدود، والأحياز، والجهات) أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح.

ومقصودهم: أنه ليس مبايناً للخلق، ولا منفصلاً عنه، وأنه ليس فوق السموات رب، ولا على العرش إله، وأن محمداً لم يعرج به إليه، ولم ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتقرب إليه شيء، ولا يتقرب إلى شيء، ولاترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره، ونحو ذلك من معاني الجهمية..."[١].

وإثبات العرش، واستواء الرحمن على العرش، دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وأنكره المعتزلة وتأثر بهم الأشاعرة؛ حيث انساقوا وراء شبه عقلية كلامية، ومقدمات وهمية ظنوا أنها براهين قطعية، فالتزموا بسببها لوازم باطلة في العقل والدين، وخالفوا بعض ماجاء به الكتاب والسنة[٢].

الأدلة على إثبات الإستواء، والعرش:

أولاً: من القرآن:

بين الله – تعالى – في محكم التنزيل أنه على العرش استوى في سبعة مواضع؛

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ١١.

(٢) يراجع: لمع الأدلة، ص ٩٤ – ٩٥؛ أساس التقديس، ١٥ – ٤٧، ص ١٩٤ – ٢١٤؛ شرح المواقف، ص ٣١ – ٤٠؛ الغنية في أصول الدين، ص ٧٥ – ٧٩.

وهي:

١ - قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾(١).

٢ - وقوله سبحانه:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾(٢).

٣ - وقوله عز وجل:

﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾(٣).

٤ - وقوله جل جلاله:

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾(٤).

٥ - وقوله تعالى:

﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾(٥).

٦ - وقال تعالى:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾(٦).

٧ - وقال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنْ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

(٣) سورة يونس، الآية ٣.

(٤) سورة الرعد، الآية ٢.

(٥) سورة الفرقان، الآية ٥٩.

(٦) سورة السجدة، الآية ٤.

كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1].

وأثبت الله – تعالى – العرش في آيات كثيرة، منها:

١ – الآيات السبع السابقة.

٢ – قوله تعالى:

﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[2].

٣ – وقوله تعالى:

﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾[3].

٤ – وقوله سبحانه:

﴿لا إله إلا هو رب العرش الكريم﴾[4].

٥ – وقوله تعالى:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[5].

٦ – وقوله سبحانه:

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[6].

٧ – وقوله تعالى:

﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[7].

٨ – وقوله تعالى:

﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[8].

---

(١) سورة الحديد، الآية ٤.

(٢) سورة البروج، الآية ١٥ – ١٦.

(٣) سورة غافر، الآية ١٥.

(٤) سورة المؤمنون، الآية ١١٧.

(٥) سورة النمل، الآية ٢٦.

(٦) سورة غافر، الآية ٧.

(٧) سورة الحاقه، الآية ١٧.

(٨) سورة الزمر، الآية ٧٥.

ثانياً: من الحديث:

الأحاديث التي دلت على إثبات العرش كثيرة منها:

١ - روى البخاري بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ أنه قال:

(فإذا سألتم الله فسلوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة)[1].

٢ - وروى البخاري بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال:

(كان النبي ﷺ يقول عند الكرب لا إله إلا الله العليم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السماوات ورب الأرض ورب العرش الكريم)[2].

٣ - وروى البخاري بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال:

(فأكون أول من بعث فإذا موسى آخذ بالعرش)[3].

٤ - وروى أبوبكر محمد بن الحسين الآجري[4] (ت ٣٦٠هـ) بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال:

(لما قضى الله - عز وجل - الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبت غضبي)[5].

---

(١) صحيح البخاري، ح/٧٤٢٣؛ فتح الباري ج١٣، ص ٤٠٤.

(٢) رواه البخاري/ ح٧٤٢٦؛ فتح الباري ج١٣، ص ٤٠٥.

(٣) رواه البخاري/ ح٧٤٢٨؛ فتح الباري، ج ١٣، ص ٤٠٥.

(٤) الشريعة، ج ٣، ص ١٠٨١، ح/ ٦٥٦.

(٥) إسناده صحيح.

قال محقق الكتاب - شكر الله سعيه -:

تخريجه:

رواه البخاري في التوحيد/ ح ٧٤٥٣ (١٣/٤٤٠) من طريق مالك، عن أبي الزناد... به.

ورواه أحمد في المسند (٢/٢٥٨) من طريق محمد، عن أبي الزناد، ورواه ابن خزيمة في التوحيد (ص١٠٤) من طريق عبد الرحمن بن ابي الزناد، عن أبيه مثله.

والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٥٨) من طريق شعيب، عن أبي الزناد... به.

=

٥ - وروى الآجري[1] بسنده عن ابن عباس - رضي ا لله عنهما - قال: (إن ا لله - عز وجل - استوى على عرشه قبل أن يخلق شيئاً، فكان أول ما خلق القلم، فأمره أن يكتب ماهو كائن إلى يوم القيامة، فإنما يجري الناس في أمر قد فرغ منه)[2].

وا لله - سبحانه - نزه نفسه في الذكر الحكيم عن كل نقص وعيب، وأنه أولى بكل كمال؛ فلا نجد فيه إنكار العرش، والإستواء على العرش؛ بل القرآن والحديث فيهما إثبات أن ا لله فوق عباده بائن منهم، مستو على عرشه.

= ورواه مسلم في التوبة/ ح٢٧٥١ (٢١٠٧).
والمصنف في الحديث الذي يليه من طريق ورقاء، عن أبي الزناد... به.
ورواه الدارقطني في الصفات/ ح١٥، ص ٣٦.
والآجري - أيضاً - في الحديث رقم ٦٥٧ من طريق ورقاء، عن أبي الزناد .. به.
وللحديث طرق أخرى غير ماذُكِرَ عن أبي هريرة عند أحمد (٤٣٣/٢)، والبخاري / ح٧٤٠٤ (٣٨٤/١٣) وعبد ا لله بن احمد/ ح٥٧١ (٢٩٦/١) والترمذي/ ٣٥٤٣ (٥٤٩/٥) وابن ماجه/ ح١٨٩ (٦٧/١) وابن خزيمة في التوحيد (ص ٥٨)
وابن أبي عاصم في السنة / ح ٦٠٨ و ٦٠٩ (٢٧٠/١).
والدارقطني في الصفات/ ح ١٦ و ١٧ (ص ٣٧).
والبيهقي في الأسماء والصفات (٨/٢).
الشريعة: للآجري، ج ٣، ص ١٠٨١، ١٠٨٢، ح/ ٦٥٦.
انظر: الهامش، ج ٣، ص ١٠٨١، ١٠٨٢.

(١) الشريعة، ج ٣، ص ١٠٩٠ / ح ٦٦٦.

(٢) إسناده صحيح.
قال محقق الكتاب - شكر ا لله سعيه -:
تخريجه:
رواه ابن بطة في الإبانة الكبرى ح/٩٨ (١٠٦/٢) من طريق عبيد ا لله بن موسى، قال: حدثنا سفيان ... به.
ورواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة/ ح ١٢٢٣ (٦٦٩/٤).
من طريق يعلى، عن سفيان به.
ورواه الآجري في الشريعة - أيضاً - من طريق الفريابي قال: حدثنا أبوبكر بن أبي شيبة، قال حدثنا وكيع بن الجراح، عن سفيان... به نحوه، / ح ٤٤٤ و ح/ ٦٦٦ وهذا إسناد صحيح.
ويراجع: الشريعة، ج٢، ص ٧٧٠، ح/٣٥١.

قال ابن تيمية:

"... وقد بين ا لله – سبحانه – أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قوله تعالى:

﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[١]؟.

وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم.

....، ....، ....، والرب – تعالى – أحق بتنزيهه عن كل عيب ونقص منكم؛ فإن له "المثل الأعلى" فكل كمال ثبت للمخلوق: فالخالق أحق بثبوته منه إذا كان مجرداً عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب: فالخالق أولى بتنزيهه عنه.

وقال تعالى:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢]؟.

وهذا يبين أن العالم أكمل مِمَّن لا يعلم.

وقال تعالى:

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾[٣].

فبين أن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولى.

"و لله المثل الأعلى".

....، ....، ....، وقال إبراهيم لأبيه:

﴿يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾[٤]؟.

فدل على أن السميع البصير الغني أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك..."[٥]. وا لله أعلم.

---

(١) سورة النحل، الآية ١٧.

(٢) سورة الزمر، الآية ٩.

(٣) سورة فاطر، الآية ٢١.

(٤) سورة مريم، الآية ٤٢.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٧٩ – ٨٢.

٤ – نقد قولهم: بأن الله – تعالى – منزه عن الحلول والاتحاد.

هذه المقولة كلمة حق أريد بها باطل.

– فإن كان المراد بها: أن الله – تعالى – لا يحل في الأجسام، والأشخاص، والأماكن، ولا يتحد بغيره. وأنه – سبحانه – منزه عن قول النصارى القائلين بالتثليث[١]، وغلاة الشيعة الذين غلوا في حق أئمتهم[٢]، وغلاة الصوفية[٣] القائلين بالحلول والاتحاد، وبعض المشبهة[٤]، وأن الله – جل جلاله وتقدست أسماؤه – منزه عن

---

(١) يراجع: ص١٠٤٧ من الرسالة.

(٢) وهم: الذين غلو في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود البشرية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، وقد اقتبسوا شبهاتهم من مذاهب الحلولية، والنصارى، وأهل التناسخ.

وقد سرت تلك الشبه في أذهان غلاة الشيعة فحكموا بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة.

فزعموا أنه كما لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني مثل ظهور جبريل – عليه السلام – بصورة رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، والتمثل – أيضاً – بصورة بعض البشر – كذلك لا يمتنع ظهور الله – تعالى – بصورة أشخاص.

قالوا:

"... ولما لم يكن بعد رسول الله ﷺ شخص أفضل من علي – رضي الله عنه – وبعده أولاده المخصوصون، ...، ...، ...، فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم؛ فَعَنْ هذا أطلقنا اسمَ الإلهية عليهم؛ وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي – رضي الله عنه – دون غيره؛ لأنه كان مخصوصاً بتأييد إلهي من عند الله تعالى ...".

الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص ١٨٨ – ١٨٩.

وزعموا أن: ماظهر على يد علي – رضي الله عنه – من الكرامات، والشجاعة، والقوة، وشدة البأس في قتال المشركين إنما كان بقوة ربانية إلهية؛ لا بقوة جسدية بشرية؛ وزعموا أن فيه جزءاً إلهياً، وقوة ربانية.

يراجع:

الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٧٣ – ١٩٠.

(٣) وهم طائفة زعموا: أن السالك إذا أمعن في السلوك – وخاصة لجهة الوصول – فربما يحل الله فيه؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

يراجع:

– اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٧٣.

(٤) قال الشهرستاني:

"... ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية وقال: يجوز أن يظهر الباري – تعالى – بصورة شخص، كما كان جبريل – عليه السلام – ينزل في صورة أعرابي؛ وقد تمثل لمريم بشراً سويا.

=

الحدود والغايات، لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه الموجودات – فهذا المعنى حق لا مرية فيه؛ وجميع المسلمين يساعدونهم على نفيه عن ا لله – تعالى –.

– وإن كان المراد بتلك المقولة: نفي الصفات مطلقاً، ونفي قيام صفة الكلام بذاته – كما يقوله المعتزلة – أو نفي العلو، والاستواء على العرش، والنزول، والمجيء، ... – كما يقول المعتزلة والأشاعرة – فهذا المعنى باطل(١).

ولا ريب أن المعتزلة والأشاعرة عندما قالو: إن ا لله – تعالى – منزه عن الحلول، والاتحاد أدخلوا تحت هذه العبارة نفي العلو، والإستواء على العرش؛ حيث زعموا: أن إثبات العلو، يستلزم إثبات الجهة، وإثبات الجهة يستلزم التحيز، والمكان، أو أن شيئاً من المخلوقات يحوزه، أو أن الأشياء تحصره، أو أنه محتاج إلى العرش، أو أنه يحل في شيء من المخلوقات، أو يتحد بها، أو أنه يلزم من استوائه على العرش المماسة، والملامسة، والملاصقة، والحلول في بعض الأجسام أو الاتحاد(٢) بها... وغير ذلك من أوهام الذهن التي تلزم المخلوق، ويتعالى عنها الخالق.

فإذا قال المعتزلة والأشاعرة: إن ا لله – تعالى – منزه عن الحلول والاتحاد.

– قيل: هذه العبارة تشتمل على الحق والباطل؛ لأن لفظي الحلول والاتحاد مصطلحان كلاميان فيهما إجمال واشتراك؛ مما يمنع استخدامها مطلقاً دون تحرير، وتفصيل للمعنى المراد من إطلاقهما.

– فإن كان المعنى موافقاً للكتاب والسنة قبلناه.

– وإن كان المعنى مخالفاً لهما نبهنا عليه، ثم رددناه.

– فإن كان مرادهم بأن الباري – سبحانه – يمتنع في حقه الحلول والاتحاد الذي يدعيه النصاري في عيسى – عليه السلام –، وغلاة الشيعة في حق أئمتهم، وغلاة الصوفية، وبعض المشبهة – فهذا معنى صواب، لا مرية فيه.

= ...، ...، ...، ثم الحلول قد يكون بجزء، وقد يكون بكل...".

الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٠٧ – ١٠٨.

(١) يراجع: ص٤١٧ من الرسالة.

(٢) يراجع: شرح المواقف، ص ٨١؛ شرح المقاصد، (ط. مصر) ج٢، ص ٥٢.

وإن أرادوا بقولهم: إن الله – تعالى – منزه عن الحلول والاتحاد، نفي العلو، والاستواء على العرش، والنزول، أو أرادوا بذلك نفي الصفات مطلقاً – كما تدعي المعتزلة – أو نفي قيام صفة الكلام[١] بذاته تعالى، أو نفي الرؤية – فهذا المعنى باطل.

وقد زعم المعتزلة[٢] أن إثبات ذات قديمة، وصفات قديمة هو بعينه مذهب النصارى الذين قالوا: إن الله واحد بالذات ثلاثة بالأقنوم.

ولذلك عمد المعتزلة[٣] إلى نفي الصفات مطلقاً، والقول بخلق القرآن.

وقد زعمت المعتزلة أن إثبات صفات أزلية لله، زائدة على الذات الإلهية يلزم منه أن يكون هناك صفة، وموصوف ، وحامل، ومحمول وهذه صفة الجسم الذي يكون مؤلفاً، مركبا، والله – تعالى – ليس بجسم مؤلف مركب[٤]!!.

---

(١) يراجع: ص٨٩٢ – ٩٠٢ من هذه الرسالة.

(٢) لقد تأثر جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (٨٢٨هـ – ٩١٨هـ) بمذهب المعتزلة في الصفات – إلى حد ما – فكاد أن ينكر زيادة الصفات على الذات أو ينفي الصفات الأزلية – بعبارة أوضح – قال:

"... واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها، ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين.

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال:

"عندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف؛ ومن أسنده إلى غير الكشف؛ فإنما يتراءى له ماكان غالباً على اعتقاده، بحسب النظر الفكري.

ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة".

شرح العقائد العضدية، ج١، ص ٣٣٣.

والكشف: من خرافات الصوفية التي يدعونها، ويموهون بها على من قل علمه، وضعف يقينه، ونقص اعتماده على الكتاب والسنة.

وقد عرفه الجرجاني بقوله:

"... الكشف في اللغة: رفع الحجاب.

وفي الإصطلاح هو: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجوداً، أو شهودا...".

التعريفات، ص ١٨٤.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٤) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩؛ المحيط بالتكليف، ص ٢٠٣ – ٢٠٨؛ رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص ٢١٩.

ولهذا شنع الجهمية والمعتزلة على أهل الإثبات، ولمزوهم بالألقاب الشنيعة، مثل: الحشوية، والمجسمة، والمشبهة[١].

وقد تصدى شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – لجميع شبه المعتزلة، وفندها؛ فبين أن دعوى المعتزلة: بأن مثبتة الصفات يضاهئون النصارى في شركهم، وكفرهم، قول باطل؛ لأن إثبات صفات أزلية مع الذات الإلهية لا يلزم منه إثبات ذوات أزلية كما فعل النصارى الذين فسروا التثليث: بأن الله واحد بالذات، ثلاثة بالأقنوم؛ والأقانيم عندهم ثلاثة؛ وهي:

– أقنوم الوجود: ويعبرون عنه بالأب.

– وأقنوم العلم: ويعبرون عنه بالإبن؛ وهو عيسى عليه السلام.

– وأقنوم الحياة: ويعبرون عنه بروح القدس؛ وهو الملك[٢].

ومثبتوا الصفات يعتقدون أن تلك الصفات ليست خارجة عن مسمى اسم الله.

واسم (الله) يتناول الذات الإلهية المتصفة بصفات الكمال؛ وليس هو اسماً للذات المجردة، حتى يقال: لأهل الإثبات إنهم أثبتوا قدماء مع الله[٣].

وإذا قال أهل الإثبات: الصفات زائدة على الذات: فمرادهم بذلك أنها زائدة على الذات المجردة عن الصفات التي يدعي وجودها في الواقع نفاة الصفات في حين أنه ليس لها وجود إلا في الأذهان.

وليس هناك أدنى صلة بين من يثبت صفات أزلية: كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر مع الذات الإلهية، وبين مذهب النصارى.

وكذلك رد الأشاعرة على المعتزلة قولهم: بأن إثبات صفات أزلية مع الذات الإلهية يفضي إلى تعدد القدماء، وهو: كفر، وشرك يضاهيء مذهب النصارى القائلين بالتثليث.

قال ابن تيمية:

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٧؛ ص ٢٣٢.

(٢) يراجع: حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٨٦.

(٣) انظر: منهاج السنة، ج ١، ص ٢٣٥.

"... إن مثبتة الصفات لم يثبتوا آلهة غير ا لله تعبد: كما فعل النصارى بعيسى ابن مريم – عليه السلام –؛ فإنهم أثبتوا لله صفات، وجعلوها جوهراً قائماً بنفسه.

– فقالوا: إن ا لله موجود حي ناطق، ثم قالوا: حياته جوهر قائم بنفسه؛ ونطقه – وهو الكلمة – جوهر قائم بنفسه؛ وقالوا – في هذا –: إنه إله من إله، وهذا إله من إله؛ فأثبتوا صفات لله، وجعلوها جواهر قائمة بنفسها؛ ثم قالوا: الجميع جوهر واحد؛ فكان في كلامهم أمور كثيرة من الباطل المتناقض.

.....، ....، وقالت النصارى: بل الأب جوهر إله، والإبن جوهر إله، وروح القدس جوهر إله؛ ثم قالوا: والجميع إله واحد.

....، .....، ....، والرسل قالوا: إن لله علماً، وقدرة، ... وغير ذلك من الصفات، وبينوا: أن الإله واحد.

فإذا قال القائل: عبدت ا لله، ودعوت ا لله، فإنما دعا وعبد إلهاً واحداً، وهو ذات متصفة بصفات الكمال، لم يعبد ذاتاً لا حياة لها، ولا علم، ولا قدرة، ولا عبد ثلاثة آلهة، ولا ثلاثة جواهر؛ بل نفس اسم ا لله يتضمن ذاته المقدسة، المتصفة بصفاته – سبحانه؛ وليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه، ولا زائدة على مسمى اسمه؛ بل إذا قدر ذات مجردة عن الصفات، فالصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في الذهن المجردة عن الصفات، ليست الصفات زائدة على الذات المتصفة بالصفات، فإن تلك لا وجود لها إلا بصفاتها، فتقديرها مجردة عن صفاتها، تقدير ممتنع..."[١].

وقال:

"... إن النصارى أثبتوا ثلاثة أقانيم.

– قالوا: إنها ثلاثة جواهر يجمعها جوهر واحد؛ وإن كان واحداً له أن يخلق ويرزق.

والمتحد بالمسيح هو: أقنوم الكلمة والعلم؛ وهو: الإبن.

وهذا القول متناقض في نفسه؛ فإن المتحد:

---

(١) الجواب الصحيح، ج ٣، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

- إن كان صفة، فالصفة لا تخلق، ولا ترزق، وهي: - أيضا - لا تفارق الموصوف.

- وإن كان هو: الموصوف فهو الجوهر الواحد، وهو الأب فيكون المسيح هو: الأب؛ وليس هذا قولهم: [أي: أهل الإثبات].

أين هذا ممن يقول: الإله واحد، وله الأسماء الحسنى: الدالة على صفاته العلى، ولا يخلق غيره، ولا يعبد سواه..."(١).

وقال:

"... وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حيٌّ، عليم، قدير، ومن المعلوم أن من جعل كونه حياً، هو كونه عالماً، وكونه عالماً، هو كونه قادراً، فهو من أعظم الناس جهلاً، وكذبا، وسفسطة.

وكذلك من جعل الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر.

فتبينُ العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى، ولا هي نفس الموصوف ....، ....، ... فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها، أو كل معنى هو المعنى الآخر، كان من أعظم الناس جهلاً، وكذباً، وسفسطة؛ وكان أجهل من النصارى الذين يقولون: أحد بالذات، ثلاثة بالأقنوم، ويقولون - مع ذلك -: إن أقنوم الكلمة هو المتحد بالمسيح دون غيره، وأنه إله حق من إله حق؛ فإنهم إن جعلوا الأقنوم هو الذات الموصوفة بالصفات الثلاثة، كان المسيح هو الأب.

- وإن جعلوه صفة لم يكن المسيح إلها؛ فإن الصفة لا تخلق، ولا ترزق، ولا تفارق الموصوف.

فالنصارى متناقضون في التوحيد؛ حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هي الصفة؛ أو المتحد هو الذات.

وهؤلاء [أي: المعتزلة] أعظم تناقضاً منهم..."(٢).

---

(١) منهاج السنة، ج ١، ص ٢٣٧.
ثم يراجع: مجموع الفتاوى، ج ١٢، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٢) الصفدية، لابن تيمية، ج ١، ص ١٢٧ - ١٢٨.

وقال:

"... واسم (ا لله) إذا قيل الحمد لله، أو قيل: باسم ا لله يتناول ذاته، وصفاتـه، لا يتناول ذاتاً مجردة عن الصفات، ولا صفات مجردة عن الذات.

وقد نص أئمة السنة – كأحمد وغيره – على أن صفاته داخلة في مسـمى أسمائـه؛ فلا يقال: إن علم ا لله، وقدرته زائدة عليه.

لكن من أهل الإثبات من قال: إنها زائدة علـى الـذات. وهـذا إذا أريـد بـه أنهـا زائدة على ما أثبته أهل النفي من الذات المجردة – فهو صحيـح؛ فـإن أولئـك قصـروا في الإثبات فزاد هذا عليهم، وقال: الرب له صفات زائدة على ما علمتموه.

وإن أراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر، فهو كلام متناقض؛ لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال:

إن الصفات زائدة عليها؛ بل لا يمكـن وجـود الـذات إلا بمـا بـه تصير ذاتـاً مـن الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات.

فتخيل وجود أحدهما دون الآخر، ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل..."[١].

وكذلك رد الأشاعرة على المعتزلة قولهم: إن من أثبت صفات قديمة، وذاتا قديمـة فقد قال: بتعدد القدماء، وشارك النصارى في شركهم وكفرهم؛ ثم قلّبوا عليهم التهمـة، وكادوا المعتزلة بما كادوهم به !!.

قال أبوبكر الباقلاني: (ت ٤٠٣هـ)

"... وقـالت المعتزلـة– بأسـرها – إن كلمـة ا لله – تعـالى – مخلوقـة؛ يخلقهـا في الشجرة وغيرها من الأجسام، اتباعاً منهم للنصارى في قولهم: إن كلمـة ا لله مخلوقـة مـن وجه، وحالّة في جسد مخلوق..."[٢].

وقال الشهرستاني: (٤٧٩هـ – ٥٤٨هـ).

"... الهذيليةُ: أصحاب أبي الهذيل، ....، ....، ....، وإنما انفرد عن أصحابه بعشر

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٢٠٦.
ثم يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص ٢٣٠ – ٢٣١.

(٢) التمهيد، ص ٢٥٣.

قواعد:

– الأولى: إن الباري – تعالى – عالم بعلم، وعلمه ذاته. قادر بقدرة، وقدرته ذاته. حي بحياة، وحياته ذاته ...، ...، ... وإذا أثبت أبوالهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى..."[١].

وقال أبونصر عبد الوهاب السبكي: (٧٢٧هـ – ٧٧١هـ)

"...، ... كما يقول سائر المعتزلة للصفاتية، أعني مثبتي الصفات: لقد كفرت النصارى بثلاث، وكفرتم بسبع. وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية؛ ما كفرت الصِّفَاتِيَّةُ ولا أشركت؛ وإنما وحدت، وأثبتت صفات قديم واحد؛ بخلاف النصارى؛ فإنهم أثبتوا قدماء، فَأَنى يستويان، أو يتقاربان؟ !!.."[٢].

وقال محمد الدواني: (٨٢٨هـ – ٩١٨هـ)

"... واستدلت المعتزلة: بأنه لو كان للواجب صفات موجودة:

– فإما حادثة؛ فيلزم قيام الحوادث بذاته – تعالى – وخلوه عنها في الأزل.

– وإما قديمة؛ فيلزم تعدد القدماء.

والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء، فما ظنك بمن أثبت الأكثر؟.

والجواب: أن تكفير النصارى؛ لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها؛ ولهذا جوزوا انتقال بعضها إلى بعض الأبدان، وبعضها إلى بعض آخر.

وإثبات ذاته، وصفاته القديمة، ليس من ذلك في شيء..."[٣].

٥ – نقد قولهم: "بأن الله – تعالى – لا يقوم بذاته حادث، أو لا تحله الحوادث".

وهذه المقالة نشأت عند المعتزلة والأشاعرة بسبب تلك الطريقة المبتدعة في الاستدلال على حدوث العالم، وإثبات الخالق – جل وعلا –؛ فمن الأصول التي يقوم عليها دليل الحدوث [الجواهر والأعراض] : "أن مالا يخلو عن الحوادث فهو – عندهم – حادث".

---

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٤٩ – ٥٠.

(٢) طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٣٠٠.

(٣) شرح العقائد العضدية، ج ١، ص ٣٢٨ – ٣٣٢.

وهذه المقدمة هي إحدى المقدمات التي أسس عليها ذلك الدليل المبتدع، وقد التزم المعتزلة والأشاعرة بلوازم تلك الطريقة الباطلة[١] عامة، وهذه المقدمة خاصة.

وقد بلغ تشبثهم بهذه الطريقة حداً عَجَباً!!. حيث توهموا أنهم أمام أمرين:

– إما أن يلتزموا بلوازم هذه الطريقة؛ ومن ثم يؤولوا نصوص القرآن والحديث التي تتعارض معها.

– وإما أن ينسد باب إثبات الخالق – جل وعلا – على حد زعمهم[٢]!!.

وقول المتكلمين إن الله – تعالى – لا تحله الحوادث، كلمة حق أريد بها باطل!!.

نعم!!... إن الله – جل جلاله وتقدست أسماؤه – ليس محلاً للتغيرات، والاستحالات التي تحدث لبني آدم فتحيلهم، وتفسدهم، مثل: السِّنَةِ، والنوم، والغفلة، والعيّ، واللغوب، والموت، والفناء، ...، وهذا المعنى حق لا مرية فيه؛ لكن ليس هذا مقصودهم – وإن كان داخلاً في ذلك – ؛ بل مقصودهم بذلك أنه : ليس له فعل اختياري يقوم بذاته – تعالى –: كالنزول، والمجيء، والإتيان، والرضى، والسخط، والغضب، والعجب، والضحك، والإحسان، ...

وليس له صفة كلام أزلي، قائم بذاته، متعلق بمشيئته، وقدرته.

ومقصود المعتزلة[٣] – خاصة – بذلك نفي قيام صفات أزلية بذات الله – تعالى – لأن الصفات – عندهم – أعراض؛ والأعراض حادثة، وهي لا تقوم إلا بالأجسام، فالأجسام حادثة؛ لأن من أصولهم التي اعتمدوا عليها في إثبات حدوث العالم: "أن مالا يخلو عن الحوادث – زعموا – حادث"[٤].

ومقصودهم بذلك – أيضاً – أن الله – تعالى – لا يقوم به صفة كلام أزلي متعلق بمشيئته، وقدرته؛ بل كلام الله – تعالى – فعل، غير قائم بذاته، يخلقه الله – سبحانه – في جسم من الأجسام.

---

(١) سبق نقد هذه الطريقة بالتفصيل، ص٤١٧– ٤١٩ من الرسالة.

(٢) الارشاد، ص ١٦١؛ ص ٢٥؛ ص ٤٣؛ ص ١٣٠. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩١ – ١٠٠.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٦؛ ص ١٩٥.

(٤) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٦؛ ص ١٩٥.

ومقصودهم بذلك نفي الأفعال الإختيارية[١]، وهي: الأمور التي يتصف بها الرب - عز وجل - فتقوم بذاته، بمشيئته، وقدرته؛ مثل كلامه[٢]، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وسخطه، ومثل خلقه وإحسانه، وعدله، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ...، ونحو ذلك من الصفات التي جاء بها الكتاب العزيز، والسنة.

قال ابن تيميه:

"... وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة "حلول الحوادث"، وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزه عن الأعراض، والأبعاض، والحوادث، والحدود، ومقصودهم نفي الصفات، ونفي الأفعال. ....، ....، ... .

وإذا قالوا: "لا تحله الحوادث" أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلاً للتغيرات، والإستحالات، ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين، فتحيلهم وتفسدهم؛ وهذا معنى صحيح.

ولكن مقصودهم بذلك: أنه ليس له فعل إختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام[٣]، ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء، أو نزول، أو إتيان، أو مجيء، ...، ...، ..."[٤].

وقال:

"... الصفات الإختيارية: وهي الأمور التي يتصف بها الرب - عز وجل - فتقوم بذاته بمشيئته، وقدرته. ....، ...، ... .

فالجهمية - ومن وافقهم - من المعتزلة، وغيرهم، يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات، ولا غيرها.

---

(١) يراجع: رسالة في الأفعال الإختيارية - ضمن جامع الرسائل - ج٢، ص ٣؛ ص ٧؛ ص ٢٨.

(٢) يراجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٧، ص ٣؛ ص ٤٨؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٣.

(٣) يراجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد ج ٧، ص ٣. ج ٧/ ص ٤٨. شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ١٠ - ١٢. ثم يراجع ص ٥ - ٩.

...، ...، ...، وأما السلف وأئمة السنة والحديث، فيقولون: إنه متصف بذلك، كما نطق به الكتاب والسنة. ...، ...، ... .

ومثل هذا: (الكلام) ؛ فإن السلف، وأئمة السنة والحديث يقولون: إنه يتكلم بمشيئته، وقدرته؛ وكلامه ليس بمخلوق؛ بل كلامه صفة له، قائمة بذاته.

...، ...، ...، وأئمة السنة: كعبد الله بن المبارك، وأحمد بن حنبل، والبخاري، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومن لا يحصى من الأئمة -...، ...، ... - متفقون على أنه يتكلم بمشيئته، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وكيف شاء.

...، ...، ...، وأما الجهمية والمعتزلة فيقولون: ليس له كلام قائم بذاته؛ بل كلامه مخلوق، منفصل عنه. والمعتزلة يطلقون القول: بأنه يتكلم بمشيئته؛ ولكن مرادهم بذلك أنه يخلق كلاماً منفصلاً عنه.

والكلابية[1]، ...، يقولون: إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته؛ بل كلامه قائم بذاته، ...، ...، ...، مثل: حياته. وهم يقولون: الكلام: صفة ذات؛ لا صفة فعل، ...، ...، .

وأما السلف وأئمة السنة، ...، ...، ... فيقولون: إنه صفة ذات وفعل: وهو يتكلم بمشيئته، وقدرته، كلاماً قائماً بذاته.

...، ...، ...، ولكن الجهمية بنوا على أصلهم من أن الرب لا يقوم به صفة؛ لأن ذلك - بزعمهم - يستلزم التجسيم، والتشبيه الممتنع؛ إذ الصفة عرض، والعرض لا يقوم إلا بجسم.

والكلابية يقولون: ...، ...، ...، الرب - تعالى - لا تقوم به الحوادث. ويترجمون الصفات الإختيارية بمسألة حلول الحوادث؛ فإنه إذا كلم موسى بن عمران بمشيئته وقدرته، وناداه حين أتاه بقدرته ومشيئته، كان ذلك النداء، والكلام حادثاً.

---

(١) هم: أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، توفي بعد (٢٤٠هـ) بقليل، وهو: أول من أحدث في الإسلام بدعة القول: بأن كلام الله - تعالى - معنى نفسي قديم، قائم بذات الله - تعالى - ليس بحرف، ولا صوت. ثم تلقفه الأشاعرة فيما بعد. وله كتاب: الصفات، وكتاب خلق الأفعال، وكتاب الرد على المعتزلة.

يراجع: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٢٩٩ - ٣٠٠. الفهرست، ص ٣١٤.

قالوا: فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث.

– قالوا: ولو قامت بـه الحـوادث لم يخل منهـا؛ ومـا لم يخل مـن الحـوادث، فهـو حادث.

....، ....، ....، قالوا: وبذلك استدللنا على حدوث الأجسام، وبه عرفنا حـدوث العالم، وبذلك أثبتنا وجود الصانع، وصدق رسـله، فلـو قدحنـا في ذلـك، لـزم القـدح في أصول الإيمان والتوحيد..."[١].

٦ – نقد قول المعتزلة: بأن من التنزيه إنكار القدر، وإنكار خلق ا لله – تعـالى – لأفعال العباد، بما في ذلك الصلاح والفساد، وزعمـوا بـأن مـن قـال: إن ا لله – تعـالى – قدر على العبد الطاعة، والمعصية، وخلق أفعـال العبـاد، فقـد جـوَّرَ ا لله – سـبحانه – في حكمه، وهذا شرك، وكفر؛ لأنه نسب إليه مالا يجوز في حقه سبحانه.

وهذا القول باطل؛ لأن دلائل الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة[٢]، والتـابعين[٣]، وأئمة الدين – قد دلت على أن ا لله – تعالى – قد قدر على العباد أقداراً، وضـرب لهـم آجالاً. وأن ا لله – تعالى – قدر على العبد الطاعة والمعصية، والإيمان بالقدر خيره وشـره ركن من أركان الإيمان، وكل ما يجري في الكون فهو بقدر ا لله – تعالى –[٤].

---

(١) جامع الرسائل، ج ٢، ص ٣ – ٨.

(٢) عقد الإمام المحدث أبوبكر محمد بن الحسين الآجري (ت٣٦٠هـ) باباً ذكر فيه أقـوال الصحابـة – رضي ا لله عنهم – في إثبات القدر، والرد على القدرية، وإنكار بدعتهم.
يراجع: الشريعة، للآجري، ج ٢، ص ٨٣٧ – ٨٧٨.

(٣) عقد الإمام المحدث أبوبكر محمد بن الحسين الآجري باباً – آخر – ذكر فيـه أقـوال التـابعين في الرد على منكري القدر، وتغليظ بدعتهم، والإنكار عليهم، مثل: الحسن البصري، وابن سيرين، ومطرف بن عبد ا لله، وإياس بن معاوية، وزيد بن أسلم، ومحمد بن كعـب القرظـي، وإبراهيـم النخعي، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (ت١٠٦هـ)، وسالم بن عبد ا لله بـن عمـر بـن الخطاب (ت١٠٦هـ)، ومجـاهد، وسيار، وأبـي هاشـم الرمـاني، والضحـاك، وعلـي بـن زيـد، ومالك بن أنس، والليث بن سعد، وغيرهم من التابعين، والعلماء.
ثم عقد باباً في سيرة عمر بن عبد العزيز – رحمه ا لله – في أهل القدر.
يراجع: الشريعة، للآجري، ج ٢، ص ٨٧٩ – ٩٣٤.
وانظر: ج ٢، ص ٧٢٠ – ٧٢٢، ح/٣١٤.

(٤) يراجع: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٧٦؛ ص ٢٩٦؛ ص ٣٠٥؛ ص ٤١٠.

الأدلة على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر من الكتاب والسنة:

أولاً: الأدلة من القرآن:

الأدلة من القرآن كثيرة جداً؛ منها:

قوله تعالى:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[1].

وقال سبحانه:

﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾[2].

وقوله جل وعلا:

﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾[3].

وقوله تعالى: – في شأن موسى عليه السلام –

﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَامُوسَى﴾[4].

وقال سبحانه:

﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾[5].

وقال سبحانه:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[6].

وقال تعالى:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

---

(١) سورة الفرقان، الآية ٢.

(٢) سورة القمر، الآية ٤٩.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٨.

(٤) سورة طه، الآية ٤٠.

(٥) سورة المرسلات، الآيات ٢١ – ٢٣.

(٦) سورة التغابن، الآية ١١.

كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[١].

ثانياً: الأدلة على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر من السنة المطهرة:

الأدلة من السنة كثيرة منها:

١ – حديث جبريل المشهور.

روى الإمام مسلم بسنده عن عبد الله بن عمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – قال بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل...، ...، ...، الحديث؛ وفيه:

– قال: فأخبرني عن الإيمان؟.

– قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره.

– قال: صدقت..."[٢].

٢ – روى مسلم بسنده عن عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – قال:

– قال رسول الله ﷺ (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس[٣]، أو الكيس

---

(١) سورة الحديد، الآية ٢٢ – ٢٣.

(٢) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ١٥٧. ح ١.
رواه أبوداود، ج ٤، ص ٢٢٣، ح/٤٦٩٥.
رواه الترمذي (كتاب الإيمان: باب ماجاء في وصف جبريل للنبي ﷺ الإيمان والإسلام)، ج ١٠، ص ٧٥ – ٧٧.
النسائي (كتاب الإيمان: باب نعت الإسلام)، ج ٨، ص ٩٧ – ٩٨.

(٣) الكَيِّس: العاقل. والكَيْسُ: خلاف الحمق.
وكان كيس الفعل، أي: حسنه.
لسان العرب، (باب السين، فصل: الكاف) ج ٦، ص ٢٠٠، ٢٠١.
وقال النووي: قال القاضي:
"... يحتمل أن العجز هنا على ظاهره، وهو: عدم القدرة.
وقيل: هو ترك مايجب فعله، والتسويف به، وتأخيره عن وقته.
قال: ويحتمل العجز عن الطاعات.
ويحتمل العموم في أمور الدنيا والآخرة.

=

والعجز)[١].

قال النووي:

"... والحديث تصريح بإثبات القدر، وأنه عام في كل شيء، فكل ذلك مقدر في الأزل، معلوم لله، مراد له..."[٢].

٣ - روى الترمذي بسنده عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ :

"لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره من الله، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه"[٣].

٤ - وروى الترمذي بسنده عن علي - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ : "لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله، وأني محمد رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر"[٤].

= والكيس: ضد العجز؛ وهو: النشاط، والحذق بالأمور.
ومعناه:
أن العاجز قَدْ قُدِّرَ عجزه.
والكيس: قد قُدِّرَ كيسه...".
صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٦، ص ٢٠٥.

(١) رواه مسلم، ح ٢٦٥٥؛ ورواه مالك في الموطأ، (كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر)، ج ٢، ص ٨٩٩.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٦، ص ٢٠٥.

(٣) صحيح.
رواه الترمذي، ج ٨، ص ٣١١، ٣١٢، ح/٢١٤٤. وقد صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم ٢٤٣٩.

(٤) إسناده صحيح.
رواه الترمذي، ج ٨، ص ٣١١، ٣١٢، ح ٢١٤٥.
وابن ماجه، (المقدمة: باب القدر)، ج١، ص ٣٢، ح/٨١.
وقد صححه الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح ابن ماجة، ج ١، ص ٤٥، ح/ ٦٦ - ٨٠.
صحيح المشكاة، ج ١، ص ٣٧، ح/ ١٠٤.
قال: وسنده صحيح؛ وصححه الحاكم على شرطهما، ووافقه الذهبي.

والمعتزلة تنكر القدر، وتزعم أن الإنسان خالق لأفعاله، حرٌّ في إرادته، وأن الله - تعالى - لم يخلق أفعال العباد، ولم يقدر عليهم الطاعة والمعصية، ويزعمون أنهم بذلك ينزهون الله - سبحانه - عن القبائح!!.

وهكذا يعبر المعتزلة ببعض العبارات المجملة الموهمة التي تشعر الناس بفساد المذهب بحيث إذا سمعها العوام ومن لا يفطن إلى أغراضهم نفر عنها، مثل: زعمهم أن من اعتقد بأن الله - سبحانه - خلق أفعال العباد، وقدر عليهم الطاعة والمعصية - فقد نسب إلى الله - تعالى - القبائح تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

فإنهم إذا قالوا: يجب تنزيه الله - تعالى - عن القبائح، لم يكن في ظاهر العبارة ما ينكر؛ لأن الله - تعالى - لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر؛ وقد نهاهم - سبحانه - عن الشرك، وعقوق الوالدين، وقطيعة الرحم، والتبذير، ووأد البنات وقتل الأولاد خشية الفقر، والزنا، وقتل النفس ظلماً، وشهادة الزور، وأكل مال اليتيم، والتطفيف في الكيل والوزن، والكبر، وأكل الربا، وقذف المحصنات الغافلات، ....، ....، .....

قال تعالى:

﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[1].

ولا ريب أن الله - تعالى - لا يحب هذه المعاصي، ولا يرضاها شرعاً؛ ولكنه علمها أزلاً، وكتبها، وشاءها كوناً، وقدرها، وخلقها.

قال تعالى:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[2].

وقول المعتزلة: إن الله - تعالى - منزه عن القبائح، حق لا مرية فيه؛ لكن مقصودهم: أن الله - سبحانه - لم يقدر على العباد أقداراً، وأنه لم يخلق أفعال العباد، ولم يقدر عليهم المعاصي؛ بل هي من جهة العباد واقعة.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٨.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٢.

والحق الذي لا مراء فيه، أن المتكلمين عندما اعتمدوا على المناهج العقلية، والطرق الكلامية في دراسة العقيدة تردوا في بعض البدع.

وأحدثوا إصطلاحات مشتركة، محدثة. وقد كان لفظ التنزيه واحداً من تلك الاصطلاحات التي دخلها الاشتراك والإجمال؛ ولهذا وجدنا المعتزلة والأشاعرة يريدون بالتنزيه معنى لا يوافقهم عليه أهل السنة والجماعة.

وأن المنهج الشرعي الصحيح يوجب في كل مسألة من مسائل العقيدة الرجوع إلى الكتاب والسنة فما أثبتته النصوص يجب إثباته. وما نفته عن ا لله – تعالى – يجب نفيه.

ولكن بسبب غياب المنهج الصحيح في دراسة العقيدة – عند المتكلمين:

–غفل المعتزلة والأشاعرة عن بعض قضايا التنزيه الذي جاء به الكتاب والسنة.

– وأخطأوا في البعض الآخر.

– ونفوا عن ا لله – تعالى – أموراً قد ورد الشرع بإثباتها.

– وأقحموا في التنزيهات مسائل لم يرد الشرع بنفيها عن ا لله – تعالى –. وا لله أعلم.

الفصل الرابع

رؤية الله - تعالى -

وتحته أربعة مباحث:

- المبحث الأول: مذهب المعتزلة في رؤية الله - تعالى -.
- المبحث الثاني: مذهب الأشاعرة في رؤية الله - تعالى -.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة رؤية الله - تعالى -.
- المبحث الرابع: النقد.

المبحث الأول

مذهب المعتزلة في رؤية الله ـ تعالـى ـ

المبحث الأول
مذهب المعتزلة في رؤية الله ـ تعالى ـ

ذهب المعتزلة إلى أن رؤية ا لله – تعالى – بالعين الإنسانية مستحيلة، وممتنعة في الدنيا، وفي الآخرة[١].

وقد اعتنق المعتزلة هذه العقيدة، وتمسكوا بها، ودافعوا عنها؛ لأنهم توهموا أن إنكارها من صميم التوحيد، والتنزيه.

وقد ذهب المعتزلة إلى إنكار رؤية ا لله – تعالى – بالعينين في الدنيا والآخرة، وزعموا أن: رؤية ا لله – تعالى – ممتنعة، ومستحيلة، والعقل يقضي باستحالتها.

وقد اعتمدوا في ذلك على شبه عقلية، ونقلية؛ ومن شبههم العقلية[٢] التي اعتمدوا عليها أن البصر لا يدرك إلا الألوان، والأشكال، أي: ماهو مادي، محسوس؛ وا لله – تعالى – ذات حقيقيةٌ غير مادية؛ فمن المستحيل – إذن – أن يقع عليه البصر.

وقالوا – أيضاً – بأن الرؤية تحتاج إلى جهة، ومقابلة، وأن يكون المرئي في جهة من الرائي، ومقابلا له؛ والباري – سبحانه – عندهم ليس في جهة؛ لأنهم ينكرون علو ا لله – تعالى – على خلقه.

وزعموا: أن إثبات الرؤية ينافي التوحيد ويقدح في التنزيه، ويؤدي إلى التشبيه، والتمثيل؛ حيث إن الرؤية لاتحصل إلا بانطباع صورة المرئي في الحدقة، ومن شرط ذلك انحصار المرئي في جهة معينة من المكان؛ حتى يمكن اتجاه حدقة العين إليه.

قالوا: ومن المعلوم – بيقين – أن ا لله – تعالى – ليس بجسم، ولا في جهة، ولا تراه الأبصار، ولو جاز أن يرى بالعيون في الدار الآخرة، لجازت رؤيته في الحياة الدنيا؛ لأن شروط الرؤية لا تتغير في الدنيا، والآخرة[٣].

وكذلك اعتمد المعتزلة في إنكار الرؤية على شبه عقلية توهموها، ومناهج سلكوها في الاستدلال على وجود ا لله – تعالى –؛ فالتزموا بلوازمها.

---

(١) يراجع: رؤية ا لله – تعالى – وتحقيق الكلام فيها، د/ أحمد بن ناصر الحمد، ص ٢٤.

(٢) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٨ – ٢٦١.

(٣) يراجع: رؤية ا لله – تعالى – وتحقيق الكلام فيها، ص ٢٦.

كما استندوا إلى بعض آيات القرآن الكريم التي اشتبه عليهم معناها، فتأولوها على غير تأويلها الصحيح، وفهموها على غير معناها الحقيقي.

ثم عمدوا إلى الآيات الأخرى التي تدل على الرؤية، فحرَّفوها عن معانيها الصحيحة إلى معاني تتفق مع عقيدتهم، وتعسفوا في صرف دلالتها عن معناها الحقيقي، إلى معنى يتلاءم مع مذهبهم، أيما تعسف، وحرفوا تلك الآيات بالتأويلات الفاسدة.

وكذلك عمدوا إلى الأحاديث التي صرحت باثبات الرؤية، فقدحوا في أسانيدها، ومتونها.

- فتارة يقولون: إنها أحاديث آحاد؛ وأحاديث الآحاد زعموا: أنها لا يحتج بها في مسائل العقيدة، ولا تفيد العلم، واليقين، ولا تثبت بها عقيدة.

- وتارة يحرفون معاني تلك الأحاديث بالتأويلات الفاسدة.

وقد أجمعت المعتزلة على إنكار رؤية الله - تعالى - بالأبصار في دار القرار؛ لأنهم سلكوا في الاستدلال على حدوث العالم، وإثبات وجود الله - تعالى - دليل الحدوث (دليل الجواهر والأعراض)، والتزموا بسبب[1] هذه الطريقة المبتدعة في الدين، نفي علو الله - تعالى - على خلقه، والتصريح بنفي الجسمية؛ لأن الأجسام حادثة؛ فالباري - سبحانه - منزه عن الجسمية، والمكان.

وبناء على ذلك، نفوا رؤية الله - تعالى - بالأبصار؛ لارتباطها عندهم بمسألة الجسمية، وعلو الله - تعالى - على خلقه.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويرِهِ في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره؛ لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه صفات الأجسام؛ فيجب أن يكون القديم - تعالى - جسما؛ وإذا كان جسما، يجب أن يكون محدثا؛ لأن الأجسام لا تخلو عن المعاني المحدثة؛ فيؤدي إلى حدوثه.

---

(١) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ١٠٦، ١٠٧.

وكذلك إذا كان جسماً، تجوز عليه الحاجة؛ وتجوز عليه الزيادة، والنقصان؛ وإذا جازت عليه الحاجة، جاز أن يَجُورَ في حكمه ويكذب في خبره – تعالى – عن ذلك.

فإذا كان إثبات الرؤية لله – تعالى – يؤدي[1] إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفى عنه ...".

أدلة المعتزلة النقلية على إنكار الرؤية:

لقد تمسك المعتزلة ببعض الآيات القرآنية، وبعض الأحاديث الشريفة التي اشتبه عليهم معناها، وفهموها على غير فهمها الصحيح، ثم تأولوها على غير تأويلها الصواب.

ثم عمدوا إلى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة التي تدل على إثبات الرؤية فحرفوا معانيها بالتأويلات الفاسدة، وتعسفوا في تحريف معانيها أيما تعسف؛ من أجل أن تتفق مع مذهبهم في نفي الرؤية؛ ومن تلك الآيات، والأحاديث مايلي:

قوله تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2].

وقوله تعالى:

﴿لَنْ تَرَانِي﴾[3].

قال يحيى بن الحسين (٢٤٥هـ - ٢٩٨هـ):

"... وأما الله – عز وجل – فلا يرى في الدنيا ولا في الآخرة؛ وذلك أن ما وقع عليه البصر، فليس بخالق، ولا قادر..."[4].

وقال أبومحمد القاسم بن إبراهيم الرسي:

" ... ولقد ضل قوم ممن ينتحل الإسلام من المشبهة الملحدين الذين شبهوا الله – جل ذكره – بخلقه، وزعموا: أنه على صورة الإنسان، وأنه جسم محدود، وشبح مشهود؛ واعتلّوا بآيات من الكتاب متشابهات، حرفوها بالتأويل، ونقضوا بها التنزيل،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٤) رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ١٠٢.

....، ....، ....؛ وبأحاديث افتعلها الضلاّل من بغاة الإسلام، فحملها عنهم الجهال. فيها الالحاد، والكفر با لله؛ وأحاديث لم يعرفوا حسن تأويلها، ولم يعنوا بتصحيحها؛ فضلوا وأضلوا كثيرا؛ وضلوا عن سواء السبيل.

فكان مما تأولوا قول ا لله - عز وجل -:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1].

فقالوا: إن ا لله - عز وجل - يرى بالأبصار في الآخرة، وينظر إليه جهرة؛ خلافاً لقول ا لله - جل ثناؤه -:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[2].

جهلاً بمعاني الآية، وتأويلها.

فأما أهل العلم والإيمان، ففسروها على غير ما قال أهل التشبيه المنافقون؛ فقالوا: وجوه يومئذ ناضرة، نقول: مشرقة، حسنة؛ إلى ربها ناظرة، نقول: منتظرة ثوابه، وكرامته، ورحمته، وما يأتيهم من خيره، وفوائده. ....، ....، ....

وقال ا لله - جل ذكره -، وهو يذكر أهل النار: ﴿أُوْلَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[3].

تأويل ذلك: أنهم لا يرجون من ا لله - جل ثناؤه - ثواباً، ولا يفعل لهم خيرا، وأهل الجنة ينظر ا لله إليهم، وينظرون إلى ا لله - جل ثناؤه - ومعنى ذلك أنهم يرجون من ا لله خيرا، ويأتيهم منه خير، ويفعله بهم.

ليس معنى ذلك أنهم ينظرون إلى ا لله جهرة بالأبصار - عز ذو الجلال والإكرام -.

وكيف يرونه بالأبصار، وهو لا محدود، ولا ذو أقطار - كذلك جل ثناؤه - لا تدركه الأبصار، ومن أدركته الأبصار، فقد أحاطت به الأقطار، ومن أحاطت به الأقطار، كان محتاجاً إلى الأماكن، وكانت محيطة به، والمحيط أكثر من المحاط به، وأقهر بالإحاطة.

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٧٧.

فكل من قال: إنه ينظر إليه – جل ثناؤه – على غير ما وصفنا من انتظار ثوابه، وكرامته، فقد زعم أنه يدرك الخالق، ومحال أن يدرك المخلوق الخالق – جل ثناؤه – بشيء من الحواس؛ لأنه خارج من معنى كل محسوس، وحاس.

فكذلك نفى الموحدون عن الله – جل ثناؤه – درك الأبصار، وإحاطة الأقطار، وحجب الأستار...."[1].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... فإن قال: إن الرؤية تجوز على الله – تعالى –؟.

– قيل له: الرؤية بالأبصار على الله تستحيل؛ والرؤية بالمعرفة، والعلم تجوز عليه.

– فإن قال: فما دليلكم على هذا؟؛ والخلق لكم مخالفون فيه؟؛ فيقولون: إنه يرى بالأبصار في الآخرة، ويخص الله – تعالى – المؤمنين بذلك دون الكافرين، ويكون من أعظم مننه، ونعمه عليهم ولديهم؟.

– قيل: الذي يدل عليه قوله تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[2].

وإدراك البصر، ورؤية البصر، سواء في اللغة لا يختلفان.

فإذا صح ذلك، فيجب أن نقطع بأنه – تعالى – لا يرى بالأبصار.

فإن قال: فقد قال تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3].

ففي هذا إثبات الرؤية!!.

قيل له: لم يقل ناظرة بالبصر، وقد يكون الناظر، ناظراً على وجوه:

– بأن يكون مفكراً.

– ومنتظراً للرحمة.

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢.

- وطالباً للرؤية.

فهو محتمل إذا؛ ولا يترك به ما لا يحتمل.

وتأويله: منتظرة لرحمة الله، وناظرة إلى ثوابه، ونعيمه في الجنة.

....، ....، .....

فإن قالوا: فقد قال تعالى:

﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[١].

وذلك يدل على أنه يجوز أن يرى.

قيل لهم إن دل على ذلك، فيجب أن يدل على جسم في مكان؛ وذلك بَيِّنُ الفساد.

والمراد بذلك أنهم عن رحمته ممنوعون ...."[٢].

وقال القاضي عبد الجبار - أيضاً -

"... فإن قيل: فقد قال الله تعالى - في قصة موسى -:

﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٣].

وهذا يدل على أنه - صلى الله عليه - جوز الرؤية على الله - تعالى -؛ فطلبها.

- قيل له: إن قوله تعالى:

﴿لن تراني﴾، يدل على المنع من ذلك.

والمراد بهذا طلب الجواب بالمنع من الرؤية من جهة الله؛ لكي يعرف أصحابه أن ذلك مستحيل عليه - تعالى -؛ لأنهم لم يقنعوا بقوله؛ ولذلك قال تعالى:

﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[٤].

---

(١) سورة المطففين، الآية ١٥.

(٢) مختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٤) سورة النساء، الآية ١٥٣.

فإن قيل: فقد قال – ﷺ – لأصحابه، مبشراً لهم: "إنكم ترون ربكم يوم القيامة"[١]، فهلا دل ذلك على أنه يرى بالأبصار؟.

– قيل له: إن القرآن لا يعترض عليه بخبر من يجوز عليه الغلط؛ وإنما روى هذا الخبر واحد، أو عدد لا يعلم صحة ما رووه.

ولو صح لكان المراد به أنهم يعلمون في الآخرة – ضرورة – من غير كلفة نظر، وتفكر.

والرؤية بمعنى العلم في اللغة، هي بمعنى: الإدراك بالبصر؛ ولذلك يقول القائل: رأيت الله – تعالى – قال: كذا، وكذا؛ وهو ظاهر..."[٢].

وقال عبد الجبار – أيضاً –:

" ... فالأخبار التي يروونها في هذا الباب أبعد من صحة التعلق بها؛ لأنها أخبار آحاد، وطريق هذه المسألة القطع، وكلها، أو معظمها كما تقتضي الرؤية، فغير خال من التشبيه.

فإن صح التعلق بها في الرؤية، ليصحنَّ التعلق بها في التجسيم..."[٣].

وقد أجهد المعتزلة أنفسهم رغبة في الحصول على أدلة من القرآن الكريم تعزز ما ذهبوا إليه؛ فلم يعدموا الحيلة في توجيه بعض الآيات توجيهاً يتفق مع مذهبهم في إنكار الرؤية؛ وجعل الآيات التي فهموها على غير معناها الصحيح، واشتبه عليهم معناها؛ فتأولوها على غير تأويلها الصحيح – من قبيل المحكم؛ بينما الآيات التي يستدل بها أهل السنة على إثبات الرؤية، هي عندهم من قبيل المتشابه!!.

قال القاضي عبد الجبار:

"... والذي دل به من جهة السمع على أنه – تعالى – لا يرى، قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[٤].

---

(١) ذكر القاضي عبد الجبار هذا الحديث بالمعنى؛ والحديث صحيح رواه البخاري ح/٥٤٤؛ يراجع: فتح الباري ج٢، ص ٣٣.

(٢) رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ٢٢١.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٢١٣.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

والإدراك المقرون بالبصر فَائِدَتُهُ، فَائِدَةُ الرؤية بالبصر؛ فلذلك لا يصح الإثبات بأحدهما، والنفي بالآخر؛ وهذا أمارة اتفاق اللفظين..."[1].

وقال:

"... ومما يجب نفيه عن الله – تعالى – الرؤية.

...، ...، ...، ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً. ...، ...، ... .

قال تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2].

ووجه الدلالة في الآية، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية.

وثبت أنه – تعالى – نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحا راجعاً إلى ذاته؛ وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته، كان إثباته نقصاً؛ والنقائص غير جائزة على الله – تعالى – في حال من الأحوال.

فإن قيل: ولم قلتم إن الإدراك إذا اقترن بالبصر، لم يحتمل إلا الرؤية؟.

– قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائياً حال زائدة على كونه مدركا؛ لأنه لو كان أمراً زائداً عليه، لصح انفصال أحدهما عن الآخر؛ إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول؛ والمعلوم خلافه..."[3].

وقال الزمخشري:

"... البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر به تدرك المبصرات.

فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه؛ لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته؛

---

(١) المحيط بالتكليف، ص ٢١٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٣ – ٢٣٤.

لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً، أو تابعاً؛ كالأجسام والهيئات..."[١].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... وللقوم شبه في هذا الباب:

من جملتها قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢].

– قالوا: بين الله – تعالى – أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة؛ وهذا يدل على كونه مرئياً على ما نقوله[٣]. ....، ....، ....

"... قيل له: قد قيل: إن النظر المذكور ههنا بمعنى: الانتظار؛ فكأنه – تعالى – قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة.

والنظر بمعنى الانتظار قد ورد؛ قال تعالى:

﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[٤].

أي: فانتظار.

وقال – جل وعز – فيما حكى عن بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾[٥].

أي: منتظرة. ....، ....، .... .

على أن إلى في الآية على ما قيل، هو حرف الجر، ولا حرف التعدية؛ وإنما هو: واحد الآلاء التي هي النعم؛ فكأنه – تعالى – قال: ﴿وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة.

....، ....، ..... على أن الوجه – ههنا – ليس بمقصود؛ وإنما المقصود صاحب الوجه.

قال الله تعالى:

---

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ٣٢؛ وقد تعقبه أحمد بن المنير الاسكندري، ورد عليه؛ يراجع: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ج ٢، ص ٣٢.

(٢) سورة القيامة، الآية ٢٢ – ٢٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦١، ٢٦٢.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٠.

(٥) سورة النمل، الآية ٣٥.

﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾[١].

ومعلوم أن الوجوه لا تظن؛ وإنما أصحاب الوجوه يظنون.

هذا هو التأويل الأول، والكلام عليه.

وأما التأويل الثاني: فهو أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة؛ فكأنه تعالى قال:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾[٢]؛ ذكر نفسه، وأراد غيره؛ كما قال في موضع آخر: ﴿وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ﴾[٣]، أي: أهل القرية.

وقال:

﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾[٤].

أي: إلى حيث أمرني ربي..."[٥].

وقال محمود بن عمر الزمخشري:

"... ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٦]، ثاني مفعول أرني محذوف، أي: أرني نفسك انظر إليك.

– فإن قلت: الرؤية عين النظر؛ فكيف قيل أرني أنظر إليك؟.

– قلت: معنى أرني نفسك اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي، فأنظر إليك، وأراك...

– فإن قلت: فكيف قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[٧]، ولم يقل لن تنظر إليّ. ....، ....، ....،

– قلت: لما قال: أرني بمعنى اجعلني متمكناً من الرؤية، التي هي الإدراك، علم أن الطلبة هي الرؤية؛ لا النظر، الذي لا إدراك معه؛ فقيل: لن تراني، ولم يقل لن تنظر

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٤، ٢٥.

(٢) نفس السورة، الآية ٢٢.

(٣) سورة يوسف، الآية ٨٢.

(٤) سورة الصافات، الآية ٩٩.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥ – ٢٤٧.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٧) نفس السورة، والآية.

إليّ..."[1].

وقال:

"... – فإن قلت: كيف طلب موسى – عليه السلام – ذلك؟؛ وهو من أعلم الناس با لله، وصفاته، وما يجوز عليه، وما لا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة؛ وما ليس بجسم، ولا عرض، فمحال، أن يكون في جهة؟.

...، ...، ... وكيف يكون طالبه، وقد قال حين أخذت الرجفة الذين قالوا: أرنا ا لله جهرة، أتهلكنا بما فعل السفهاء منا... ،....، ...، إلى قوله: تضل بها من تشاء؛ فتبرأ من فعلهم، ودعاهم سُفَهَاء، وضُلاَّلاً؟.

– قلت: ما كان طلب الرؤية إلا لِيُبَكِّتَ هؤلاء الذين دعاهم سفهاء، وضلاَّلاً، وتبرّأً من فعلهم، وَلِيُلْقِمَهُمْ الحَجَرَ؛ وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم، وأعلمهم الخطأ، ونبّههم على الحق، فَلَجُّوا، وتمادوا في لجاجهم، وقالوا: لابد؛ ولن نؤمن لك حتى نرى ا لله جهرة، فأراد أن يسمعوا النص من عند ا لله، باستحالة ذلك؛ وهو قوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[2]؛ ليتيقنوا، وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة؛ فلذلك قال:

﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[3]. ..."[4].

وقال الزمخشري – أيضاً –:

"... فانظر إلى إعظام ا لله – تعالى – أمر الرؤية، في هذه الآية، وكيف أرجف الجبل بطالبيها، وجعله دكًّا، وكيف أصعقهم، ولم يخل كليمه من نفيان ذلك، مبالغة في إعظام الأمر، وكيف سبح ربه ملتجئاً إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه؛ وقال: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[5]..."[6].

---

(١) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ٨٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٤) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ٨٩، ٩٠.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٦) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص٩١ –٩٢؛ ثم يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٢–٢٦٥.

وقال الزمخشري – أيضاً –:

"... تفسير آخر؛ وهو: أن يريد بقوله:

﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[1]: عَرِّفْنِي نفسك تعريفاً واضحاً جَلِيًّا، كأنها إراءة في جلائها، بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك.

أنظر إليك: أعرفك معرفة اضطرار كأني انظر إليك..."[2].

وقال يحيى بن الحسين (٢٤٥هـ – ٢٩٨هـ):

"... اعلم أن القرآن محكم ومتشابه، وتنزيل وتأويل، ....، ....، ....، وكل ما ذكرنا يصدق بعضه بعضا، فأوله كآخره، وظاهره كباطنه، ليس فيه تناقض، وذلك أنه كتاب عزيز جاء من رب عزيز على يدي رسول كريم، ....، ....، ....،

فإذا فهم الرجل ذلك، أخذ حينئذ بمحكم القرآن، وأقر بمتشابهه، أنه من ا لله، كما قال ا لله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾[3].

ثم بَيَّن – عز وجل – لأي معنى تركوا المحكم، وأخذوا بالمتشابه؛ قال: لابتغاء الفتنة، والهلكة؛ فلذلك جعل المحكم إماماً للمتشابه، كما جعله حيث يقول: ﴿هُنَّ أم الكتاب﴾.

فالمحكم كما قال ا لله:

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[4]؛ و

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5]؛ و

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[6]؛ ونحو ذلك.

والمتشابه، مثل: قوله:

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٢) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ٩٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٤) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٥) سورة الشورى، الآية ١١.

(٦) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[(١)].

معناها: بَيِّنٌ عند أهل العلم[(٢)]؛ وذلك أن تفسيره عندهم: أن الوجوه يومئذ تكون نَضِرَةً، مُشْرِقَةً، ناعمة، إلى ثواب ربها منتظرة. ....، ....، ....،

ولا ينظر الله إليهم يوم القيامة؛ معناه: لا يبشرهم برحمته، ولا ينيلهم ما أنال أهل الجنة من الثواب، فعندما لا ينظر الله إليهم يوم القيامة، لا يراهم. ....، ....، ....،

وأما الله – عز وجل – فلا يرى في الدنيا، ولا في الآخرة؛ وذلك أن ما وقع عليه البصر، فليس بخالق، ولا قادر..."[(٣)].

موقف المعتزلة من الأحاديث النبوية الشريفة التي دلت على إثبات الرؤية:

لقد توجه المعتزلة إلى الأحاديث النبوية الشريفة التي استدل بها أهل السنة والجماعة على إثبات الرؤية، وقدحوا في دلالتها بأساليب مُتنوِّعة:

- فتارة يقدحون فيها من جهة سندها.
- وتارة يقدحون فيها من جهة متنها؛ بحيث يفهمونها فهماً باطلاً.
- وتارة يحرفون مَعَانِيْهَا بالتأويلات الفاسدة.
- وتارة يردونها بحجة أنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد – زعموا – : أنها ظنية الدلالة، لا تفيد العلم واليقين، ولا يحتج بها في العقائد.

وسأذكر – فيما يلي – بعض النصوص من أقوال المعتزلة التي تدل على ذلك.

قال القاضي عبد الجبار:

"... ومما يتعلقون به، أخبار مروية عن النبي – صلى الله عليه وآله –، وأكثرها يتضمن الجَبْرَ، والتشبيه؛ فيجب القطع على أنه – ﷺ – لم يقله، وإن قاله، فإنه قاله حكاية عن قوم؛ والراوي حذف الحكاية، ونقل الخبر.

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٢ – ٢٣.

(٢) يريد بهم: المعتزلة.

(٣) رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ١٠١، ١٠٢.

ومن جملتها – وهو أشف ما يتعلقون به – ما يروى عن النبي – ﷺ – أنه قال: (سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر)[١].

ولنا في الجواب عن هذا طرق ثلاثة:

– أحدها؛ هو: أن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه؛ لأنا لا نرى القمر إلا مُدَوّراً، عالياً، مُنوّرًا؛ ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم – تعالى – على هذا الحد؛ فيجب أن نقطع على أنه كذبٌ على النبي – ﷺ – وأنه لم يقله!!؛ وإن قاله، فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا!!.

– والطريقة الثانية؛ هو: أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير ابن عبد الله البجلي، عن النبي – صلى الله عليه – وعلى آله –؛ وقيس هذا مطعون فيه. ....، ....، ....، .

وأما الطريقة الثالثة؛ هو أن يقال: إن صح هذا الخبر، وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد؛ وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم؛ ومسألتنا طريقها القطع، والثبات.

وإذا صحت هذه الجملة، بطل ما يتعلقون به..."[٢].

وقال – أيضاً –:

"... ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت، منها ما روى أبوقلابة، عن أبي ذر أنه قال: قلت للنبي: هل رأيت ربك[٣]؟.

---

(١) صحيح.
تخريجه: رواه البخاري ح/٧٤٣٤؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٤١٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨ – ٢٦٩.

(٣) نلاحظ أن القاضي عبد الجبار يستدل بهذا الحديث في غير موضعه؛ لأن الحديث ورد في مسألة رؤية النبي لربه – عز وجل –.
والمسألة التي نحن بصددها هي: رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم في الدار الآخرة.
ومن الجدير بالذكر، أن مسألة رؤية النبي ﷺ لربه – عز وجل – في الدنيا، قد وقع فيها خلاف مشهور!!.
وقد اختلف الصحابة في رؤية النبي لربه – عز وجل – ليلة المعراج:
– فقد ذهبت أم المؤمنين عائشة، وابن معسود – رضي الله عنهما – إلى إنكارها.
=

– فقال: نور هــو؛ أنـى أراه[١]، أي: أنـور هـو؟ !!؛ كيـف أراه؟ فحـذف همـزة الاستفهام جرياً على عادتهم في الاختصار..."[٢].

وقال:

"... ثم نتناوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل؛ فنقول: المراد به: ستروْن ربكم يوم القيامة؛ أي: ستعلمون ربكم يوم القيامة، كما تعلمون القمر ليلة البدر.

وعلى هذا قال: لا تضامون في رؤيته؛ أي: لا تَشكُّون في رؤيتـه، فَعَقَّبَـهُ بالشـك؛ ولو كان بمعنى رؤية البصر، لم يَجُزْ ذلك.

والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن، وورد به الشعر؛ فقال ا لله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[٣].

وقال:

﴿أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾[٤]..."[٥].

وقال:

= – واختلف القول فيها عن أبي ذَرٍّ – رضي ا لله عنه –.

– وذهب جماعة من الصحابة إلى اثباتها؛ ومنهم: الزبير، وسائر أصحـاب ابـن عبـاس، وكعـب الأحبار، وغيرهم.

وبناء على اختلاف الصحابة في هذه المسألة، فقد اختلفت آراء العلماء في ذلك.

يراجع: كتاب التوحيد، لابن خزيمة، ص ١٩٧.

مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٥٠٩، ٥١٠؛ فتح الباري، لابن حجر، ج ٨، ص ٦٠٨.

لوامع الأنوار البهية، ج ٢، ص ٢٥٠- ٢٥٦؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٣، ص ١٥.

وبشأن مسألة رؤية ا لله في الدنيا لسائر العباد؛ والرد على الصوفية.

يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤١؛ ص ٤٢؛ صحيح مسلم بشرح النـووي، ج ١٨، ص ٥٦؛ مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٢٣٠؛ ص ٣٣٥، ص ٢٣٦؛ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٨٦، ٣٨٧.

(١) صحيح؛ تخريجه: رواه مسلم (كتاب الإيمان، باب: ماجاء في رؤية ا لله – سـبحانه)، ج ٣، ص ١٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) سورة الفرقان، الآية ٤٥.

(٤) سورة الفيل، الآية ١.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٠.

"... إن الرؤية في الخبر بمعنى المعرفة؛ لأن المراد بقوله: سترون ربكم يوم القيامة، أي: ستعرفون ربكم يوم القيامة، كما تعرفون القمر ليلة البدر..."[١].

وقال:

"... ومما يتعلقون[٢] به، إجماع الصحابة على أنه – تعالى – يرى؛ وإجماعهم حجة، فيجب القضاء بأنه – تعالى – يرى.

قلنا: لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على ذلك، فقد روي عن عائشة أنها قالت:

– لما سمعت قائلاً يقول–: إن محمداً رأى ربه...

– فقالت: لقد قَفَّ شعري مما قلت – ثلاثا –؛ من زعم أن محمدا رأى ربه، فقد أعظم الفرية[٣] على الله – تعالى –؛ ثم تَلَتْ قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[٤] ..."[٥].

أدلة المعتزلة العقلية على إنكار الرؤية:

لقد استدل المعتزلة على نفي رؤية الله – تعالى – ببعض الأدلة العقلية؛ ومنها مايلي:

– أولاً: دلالة المقابلة:

وقد وضح القاضي عبد الجبار هذه الدلالة بقوله: "... إن الواحد منّا رَاءٍ بحاسة؛ والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان: مقابلاً؛ أو حالاً في المقابل؛ أو في حكم

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٢.

(٢) أي: الذين قالوا: إن الله – تعالى – يراه المؤمنون بالأبصار، في دار القرار.

(٣) متفق عليه.
تخريجه:
– رواه البخاري ح/ ٤٨٥٥؛ ينظر: فتح الباري، ج ٨، ص ٦٠٦.
– رواه مسلم (كتاب الإيمان، باب: إثبات رؤية الله – سبحانه وتعالى –)؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٣، ص ٨ – ١٠.

(٤) سورة الشورى، الآية ٥١.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩ – ٢٧٠.

المقابل.

وقد ثبت أن ا لله – تعالى – لا يجوز أن يكون: مقابلا؛ ولا حالا في المقابل؛ ولا في حكم المقابل.

وهذه الدلالة مَبْنِيَّةٌ على أصول:

– أحدها: أن الواحد مِنّا راءٍ بالحاسة.

– والثاني: أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان: مقابلا؛ أو حالاً في المقابل؛ أو في حكم المقابل.

– والثالث: أن القديم – تعالى – لا يجوز أن يكون مقابلا؛ ولا حالا في المقابل.

أما الأول؛ فالذي يدل عليه أن: أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع مرتفعة، والمدرك موجود – يجب أن يرى.

ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى.

فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير؛ لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب، والعلل، والشروط.

وأما الكلام في: أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل؛ هو: أن الشيء متى كان مقابلا للرائي بالحاسة، أو حالا في المقابل، أو في حكم المقابل – وجب أن يرى.

وإذا لم يكن مقابلا، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل – لم يُرَ.

فيجب أن تكون: المقابلة؛ أو ما في حكمها شرطا في الرؤية؛ لأن بهذه الطريق يعلم تأثير الشرط.

وأما الكلام في: أنه – تعالى – لا يجوز أن يكون مقابلا، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل – فهو: أن المقابلة، والحلول، إنما تصح على الأجسام، والأعراض؛ وا لله – تعالى – ليس بجسم، ولا عرض؛ فلا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل..."[1].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٨ – ٢٤٩.

وقد أورد القاضي عبد الجبار هذه الدلالة على وجه آخر؛ بحيث لا يرد عليها بعض تلك الاعتراضات التي وردت على الصيغة الأولى.

قال:

"... ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر – لا يلزمنا هذا السؤال –؛ فيقال:

إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شرطين:

– أحدهما: يرجع إلى الرائي.

– والآخر: يرجع إلى المرئي.

ما يرجع إلى الرائي؛ فهو: صحة الحاسة.

وما يرجع إلى المرئي؛ هو: أن يكون للمرئي مع الرائي حكم؛ وذلك الحكم هو: أن يكون مقابلاً، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل.

وإذا أوردته على هذا الوجه، سقط عنك هذا السؤال.

على أن هذا السؤال الذي أورده ينبني على أن الإدراك معنى؛ وسنبين الكلام في أن الإدراك ليس بمعنى[١] – إن شاء الله – تعالى –...."[٢].

وقد أورد القاضي عبد الجبار بعض الاعتراضات التي ترد على هذه الدلالة؛ ثم أجاب عنها.

قال:

"... – فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان: مقابلاً، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل؛ ومعلوم أنه يرى وجهه في المرآة؛ مع أنه ليس بمقابل، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل؟.

– قلنا: إن وجهه في حكم المقابل؛ لأن الشعاع ينفصل من نقطته، ويتصل بالمرآة فيصير كالعين؛ ثم ينعكس إلى العكس؛ فيرى وجهه كأنه مقابل له.

---

(١) وضح ذلك في شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٥؛ وسأذكر نص كلامه بعد قليل.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٨ – ٢٥٠.

وعلى هذا لو جمع بين المرآتين لرأى قفاه؛ لأن الشعاع ينفصل من نقطة، ويتصل بالمرآة المُسْتَقْبَلَةِ، ثم ينعكس إلى المُسْتَدْبَرَةِ، فيصير كالعين؛ فترى قفاه..."[١].

وكذلك أورد القاضي عبد الجبار اعتراضاً آخر؛ ثم أجاب عنه.

قال:

"... فإن قيل: إن هذه الدلالة تَنْبنِيْ على أن: أحدنا يرى بالحاسة؛ ونحن لا نسلم ذلك؛ بل نقول: إن أحدنا يرى ما يراه برؤية خلقها الله – تعالى – في بصره.

– قلنا: قد مَرَّ في كلامنا ما هو جواب عن ذلك؛ لأنا قد بيَّنا: أن الواحد منا متى كانت حاسته صحيحة، والمرئي بهذه الأوصاف، وجب أن يراه.

ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه.

فدل على أنه: إنما يرى ما يراه بالحاسة على ما نقوله.

يُبَيِّنُ ذلك؛ أنه لو رأى ما يراه برؤية خلقها الله – تعالى – فيه، لصح أن لا يخلقها مع هذه الأحوال – كلها –، فلا يرى المرئي، أو يراه مع فقد هذه الأمور؛ وذلك مستحيل..."[٢].

– ثانياً: دلالة الموانع:

ذهب المعتزلة[٣] إلى: أن الرؤية بالبصر يشترط لها ثمانية شروط؛ إذا توفرت هذه الشروط، وجبت الرؤية؛ وهي:

١ – سلامة الحاسة.

٢ – كون الشيء بحيث لا تمتنع رؤيته.

٣ – أن لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد.

٤ – أن لا يكون الشيء في غاية القرب.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٠.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٧؛ المغني، ج ٤، ص ٣٣؛ المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٣؛ المحيط بالتكليف، ص ٢٠٨ – ٢١٣؛ رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٦٤؛ معالم أصول الدين، ص ٧١. نهاية الأقدام، ص ١٥٦ – ١٧٠.

٥ - أن يكون المرئي مقابلاً للرائي، أو حَالاًّ في المقابل، أو في حكم المقابل.

٦ - عدم الحجاب؛ بحيث لا يمنع من رؤيته مانع.

٧ - أن لا يكون في غاية اللطافة.

٨ - أن لا يكون في غاية الصِّغَرِ؛ بحيث لا يرى.

قالوا: فإذا توفرت هذه الشروط، وجبت الرؤية؛ والدليل على وجوب الرؤية عند حصول هذه الشروط الثمانية، أنه لو لم تجب الرؤية عند حصولها، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، وشموس مضيئة، وأقمار منيرة؛ ونحن لا نراها؛ وتلك جهالة عظيمة.

فثبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشروط الثمانية[1].

وقالت المعتزلة[2]: إن الشروط الستة الأخيرة، لا يمكن اعتبارها إلا في رؤية الأجسام؛ وا لله - تعالى - ليس بجسم؛ فلا يمكن اعتبار هذه الشروط في رؤيته.

وبناء على ذلك؛ فلو صحت رؤية الباري - سبحانه -، لوجب أن لا يصير في حصول رؤيته إلا أمران:

- سلامة الحاسة.

- وكونه بحيث يصح أن يرى.

وهذان الأمران حاصلان الآن؛ فثبت أنه لو صحت رؤيته - سبحانه -، لوجب أن نراه الآن!!؛ ولمَّا لم يكن الأمر كذلك، وجب أن يقال: إنما لا نراه الآن؛ لأنه لا تصح رؤيته[3].

وقالوا: إن الباري - سبحانه - ليس بجسم[4] مقابل للرائي، ولا في حكم المقابل

---

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٧؛ معالم أصول الدين، ص ٧١؛ الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٩٦، ٢٩٧؛ ثم يراجع: المسألة بكاملها شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٣ - ٢٦١.

(٢) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٧، ٢٥٨.

(٣) يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٥٨؛ الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٩٧؛ معالم أصول الدين، ص ٧١، ٧٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢١؛ ص ٢٧٦.

له، فوجب أن تمتنع رؤيته[١].

قال القاضي عبد الجبار:

"... مالا يرى ينقسم إلى:

– مالا يرى لمنع.

– وإلى ما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه.

والقديم – تعالى – إنما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه؛ لا لمنع.

– فإن قال: ما في هذه الدلالة إن أحدنا لا يرى ا لله – عز وجل –؛ فمن أين أنه ليس بمرئي في نفسه؟..."[٢].

وقال تعالى:

"... إن القديم – تعالى –، لو جاز أن يرى في حال من الأحوال، لوجب أن نراه الآن؛ ومعلوم أنا لا نراه الآن.

وتحرير هذه الدلالة، هو: أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى المرئي، لما رآه، إلا لكونه عليها.

والقديم – سبحانه وتعالى – حاصل على الصفة التي لو رئي، لما رئي إلا لكونه عليها؛ والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن.

فمتى لم نره، دل على استحالة كونه مرئيا..."[٣].

وقال:

"... وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

– أحدهما: أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها.

– والثاني: أن القديم – تعالى – حاصل على الصفة التي لو رُئِيَ، لما رُئِيَ إلا لكونه عليها.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢ – ٢٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٣.

أما الذي يدل على أن القديم – تعالى – حاصل على الصفة التي لو رُئِيَ لما رُئِيَ إلا لكونه عليها، هو: أن الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والقديم – تعالى – على هذه الصفة – بلا خلاف بيننا، وبين من خالفنا في هذه المسألة؛ لأنه – تعالى – حاصل على ماهو عليه في ذاته، وموجود.

ونحن نقول: إن الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته؛ وهم يقولون: إنما يرى لوجوده.

والقديم – تعالى – حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين؛ فإذاً لا شك أنه – تعالى – حاصل على الصفة التي لو رُئِيَ لَمَا رُئِيَ إلا لكونه عليها؛ فلا خلاف في أنه حاصل على الصفة التي لو رُئِيَ لما رُئِيَ إلا لكونه عليها، ولا تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها؛ فثبت ما قلناه.

وأما الذي يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رُئِيَ لما رئي إلا لكونه عليها، هو: أنه إنما يرى الشيء، لكونه حيًّا، بشرط صحة الحاسة، وارتفاع الموانع؛ وهذا ثابت.

– فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟.

– قلنا: لأنه متى كان على هذه الصفة، وجب أن يرى.

ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى.

فيجب أن تكون رؤيته – لما يراه –؛ لكونه حياً بشرط صحة الحاسة – على ما نقوله –؛ لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات: من الأسباب، والعلل، والشروط..."[1].

وقال:

"... – فإن قيل: نحن لا نسلم ذلك؛ بل نقول: إن الحي منا إذا كان صحيح الحاسة، إنما يرى الشيء لرؤية خلقها الله في بصره، وإدراك يخلقه.

– قلنا: الإدراك ليس بمعنى، وليس بأمر زائد على ما ذكرناه.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٤.

– فإن قيل: ومن أين أن الإدراك ليس بمعنى؟.

– قلنا: لو كان معنى، لوجب في الواحد منا – مع صحة الحاسة، وارتفاع الموانع، ووجود المدرك – أن لا يرى مابين يديه في بعض الحالات؛ بأن لا يخلق ا لله له الإدراك؛ وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات، ويلحق البصراء بالعميان؛ وذلك محال، وما أدى إليه، وجب أن يكون محالاً.

– فإن قيل: إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة، فكيف يجوز أن تكون، ولا نراها؟.

– قلنا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق؛ وهو: العلم بأنه لو كان، لرأيناه؛ وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم؛ لتجويزكم أن يكون، ولا ترونه؛ فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم شيء؛ فيلزم ما ألزمناكم.

يبين ذلك أن الأعمى – لما فقد هذه الطريق –؛ وهو: العلم بأنه لو كان رآه، لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الإدراك، وكذلك إذا جوزتم أن يكون، ولا ترونه، وجب أن يكون حالكم حال الأعمى..."[١].

وقال:

"... فقد صح – بهذه الجملة، ووضح – أن الإدراك، ليس بمعنى، وأن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى، لما رأى، إلا لكونه عليها؛ والقديم – تعالى – حاصل على الصفة التي لو رُئِيَ لما رئي، إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة.

– فإن قيل: ولم قلتم: إن الموانع المعقولة مرتفعة؟.

– قلنا: لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة: الحجاب، والرقة، والكثافة، والبصر المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، وكون محله ينقض هذه الأوصاف؛ وشيء منها لا يجوز على ا لله – تعالى – بحال من الأحوال.

وإنما قلنا: إن الحجاب منع؛ لأن المرئي إذا كان محجوباً لا يمكن إدراكه، ومتى كان مكشوفاً أمكن إدراكه.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٤، ٢٥٥.

وهكذا الكلام في: الرقة، واللطافة، والبعد المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي؛ لأن المرئي إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك.

– وإن لم يكن كذلك، أمكن أن يدرك.

وهكذا إذا كان محل المرئي ببعض هذه الأوصاف؛ لأن اللون متى كان في محل محجوب، أو رقيق، أو لطيف، أو بعيد، أو كان محله في غير جهة محاذاة الرائي – لم يمكن إدراكه.

ومتى لم يكن كذلك، أمكن.

وبهذه الطريقة: يعرف المنع؛ مما ليس بمنع..."[١].

وقال القاضي عبد الجبار – أيضاً –:

" ... واعلم أن: الموانع على ضربين:

– أحدهما: يمنع بنفسه.

– والثاني: يمنع بشرط.

أما المانع بنفسه؛ فهو: كالحجاب، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي.

وأما المانع بشرط؛ فهو: على قسمين:

– أحدهما: ما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي.

– والثاني: ما يمنع لأمر يرجع إلى المرئي.

ما يرجع إلى الرائي؛ فهو: كالرقَّة، واللطافة، فإنه إنما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي، وهو: ضعف الشعاع.

وأمَّا مَا يرجع إلى المرئي، فنحو: البعد المفرط؛ فإنه إنما لا يرى لبعده حتى لو قرب، لَرُئِيَ ..."[٢].

وقال يحيى بن الحسين (٢٤٥هـ – ٢٩٨هـ):

"... أول ما يجب على العبد أن يعلم أن الله واحد أحد، صمد فرد، ليس له شبيه، ولا نظير، ولا عديل، ولا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة؛ وذلك أن ما

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٧ – ٢٥٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥٩ – ٢٦٠.

وقع عليه البصر فمحدود ضعيف محوي محاط به، له كل وبعض، وفوق، وتحت، ويمين وشمال، وأمام وخلف؛ وأن الله – سبحانه – لا يوصف بشيء من ذلك، وهكذا قال – لا شريك له –: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[١]..."[٢].

حكم من أثبت رؤية الله – تعالى – بالأبصار عند المعتزلة:

لقد أقحم المعتزلة إنكار رؤية الله – تعالى – في صميم عقيدة التوحيد؛ وزعموا: أن إثباتها ينافي التوحيد، ويهدم التنزيه، والتقديس؛ بل هو: عين التشبيه، والتجسيم، والتمثيل.

وبناء على ذلك؛ كفر بعض[٣] المعتزلة كل من قال: إن الله – تعالى – يرى بالأبصار، على أي وجه قاله؛ لأنه مُشَبِّهٌ لله – سبحانه – بخلقه، والمشبه عندهم كافر بالله؛ وكذلك الشاك في كفره؛ والشاك في الشاك، لا إلى غاية ....، ...!!

وبعضهم فَصَّلَ في مسألة التكفير؛ حيث فَرَّق بين:

– من قال بأن الله – تعالى – فوق عباده، مُسْتَوٍ على عرشه، يراه المؤمنون عياناً بأبصارهم في الدار الآخرة.

– وبين من قال: يرى بلا كيف؛ أي: يثبت الرؤية، وينفي العلو!!.

وبناءً على هذه التفرقة؛ ذهبوا إلى أن: من قال بأن الله – تعالى – يرى؛ فلا يخلو حاله من أحد أمرين:

أ – إما أن يحقق الرؤية؛ فيثبت العلو، والرؤية؛ فيقول: إن الله – تعالى – يرى مقابلاً لنا، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل – فهذا عندهم كافر؛ لأنه – على حد قولهم – جاهلٌ بالله – تعالى –؛ والجهل بالله كفر.

ب – وإما أن لا يحقق؛ فيقول: إن الله – تعالى – يرى؛ بلا كيف؛ فهذا – عندهم – لا يكفر.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) رسائل العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٦٤.

(٣) هو: أبوموسى المردار، واسمه: عيسى بن صبيح؛ من الطبقة السابعة؛ وقد سبقت ترجمته، ص ١٦.

قال ابن الراوندي[١]:

"... وكان <أبوموسى> يزعم: أن من ذهب إلى أن ا لله – تعالى – يرى بالأبصار؛ بلا كيف، فكافر با لله. وكذلك الشاك في كفره؛ والشاك في الشاك، لا إلى غاية.

هؤلاء – عنده – كلهم كفار؛ وإن كانوا يوافقونه على أن ا لله لا يرى بالأبصار..."[٢].

وقال أبوالحسين الخياط:

"... اعلم – علمك ا لله الخير – أن أبا موسى كان يزعم: أن من قال: إن ا لله يرى بالابصار – على أي وجه قاله – فَمُشَبِّهٌ لله بخلقه؛ والمشبه عنده كافر با لله...، ...، ...، والشاك في قول المشبه: ...، ...، – فلا يدري أحق قوله؛ أم باطل؟ – كافر با لله – أيضاً –؛ لأنه شاك في ا لله: لا يدري أَمُشْبِه هو لخلقه؟؛ أم ليس بمشبه لهم؟ – ...، ...، ...، وكذلك الشاك في الشاك أبدا..."[٣].

وقال القاضي عبد الجبار:

"... اعلم: أن من خالفنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين:

– إما أن يحقق الرؤية؛ فيقول: إن ا لله – تعالى – يرى: مقابلاً لنا، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل.

– أو، لا يحقق؛ فيقول: إنه – تعالى – يرى: بلا كيف.

---

(١) هو: أبوالحسين، أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي المعروف بابن الراوندي (بفتح الراء المهملة، والواو؛ بينهما ألف، وسكون النون، وفي آخرها الدال المهملة) نسبة إلى قرية من قرى قاسان؛ بنواحي أصبهان. ولد سنة (٢٠٥هـ) سكن بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم، وصار ملحداً؛ له كتب كثيرة منها:

" الأسماء والأحكام" و "الابتداء والإعادة" و "خلق القرآن" و "فضيحة المعتزلة"؛ وهو: الكتاب الذي رد عليه الخياط في كتابه: الانتصار؛ وقد توفي سنة (٢٩٨هـ).

ترجمته: يراجع: مقدمة محقق كتاب الانتصار، ص ٢١ – ٢٥.

(٢) فضيحة المعتزلة، ص ١٢٧.

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ١٢٠.

فمن ذهب إلى المذهب الأول؛ فإنه يكون كافراً؛ لأنه جاهل با لله – تعالى –؛ والجهل با لله كفر.

والدليل على ذلك إجماع الأمة؛ وإجماع الأمة حجة.

ومن قال إنه – تعالى – يرى؛ بلا كيف، فلا يكفر؛ لأن التكفير إنما يعرف شرعاً؛ ولا دلالة من جهة الشرع تدل على ذلك..."[1].

وقال:

"... ومما يجب نفيه عن ا لله – تعالى – الرؤية.

وهذه مسألة خلاف بين الناس؛ وفي الحقيقة، الخلاف – في هذه المسألة – إنما يتحقق: بيننا، وبين هؤلاء الأشعرية: الذين لا يُكَيِّفُونَ الرؤية.

فأما المجسِّمَةُ، فهم: يسلِّمون أن ا لله – تعالى – لو لم يكن جسما، لما صح أن يرى.

– ونحن نسلِّم لهم أن ا لله – تعالى – لو كان جسما، لصح أن يرى؛ والكلام معهم في هذه المسألة لغو. ...، ...، ... .

إن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً؛ وإن لم يخطر بباله أنه: هل يرى؟ أم لا يرى؛ ولهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه – تعالى – لا يرى، لا يقتضي جهلاً بذاته، ولا بشيء من صفاته..."[2].

هذا هو مذهب المعتزلة في هذه المسألة: نفي صريح لرؤية ا لله – تعالى – بالأبصار في الدار الآخرة، وقول بأنها مستحيلة، وممتنعة. وا لله أعلم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦، ٢٧٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٢ – ٢٣٣.

المبحث الثاني

مذهب الأشاعرة في رؤية الله - تعالى -

المبحث الثاني
مذهب الأشاعرة في رؤية الله ـ تعالى ـ

من تتبع أقوال علماء المذهب الأشعري – في مسألة رؤية المؤمنين لربهم – سبحانه – بالأبصار في دار القرار – يجد أن لهم فيها قولين:

– أحدهما: أن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم في الدار الآخرة؛ بلا كيفية، وأنه – سبحانه – يرى لا في جهة؛ وهذا هو القول الذي أجمع عليه جمهور الأشاعرة؛ وهو القول الذي اشتهر، حتى استفاض عنهم[١].

– الثاني: عندما أدرك بعض الأشاعرة أن القول بأن ا لله – تعالى – يرى؛ لا في جهة، قول ضعيف، وأن الأدلة عليه لا تخلو من ضعف، وتكلف، ولم يخف عليه – أيضاً – مدى قوة اعتراضات الخصوم، وشعر بأن تلك الرؤية لا حقيقة لها...؛ لهذه الأسباب عدلوا إلى تأويلها بأنها مزيد علم با لله – تعالى –.

وقد صرح بعضهم – فعلاً – بأن تلك الرؤية هي: الإدراك الكامل؛ وليست رؤية بصرية بالعين؛ لأن الإدراك غاية الكشف[٢].

وسأذكر – فيما يلي – القول الأول، وأدلته: العقلية، والنقلية.

ثم أعرض – بحول ا لله – تعالى –، وطوله، القول الثاني؛ فأقول وبا لله التوفيق:

– القول الأول:

أجمع جمهور الأشاعرة – بل السواد الأعظم منهم – على جواز رؤية الباري – سبحانه وتعالى – عقلاً، ووقوعها شرعا[٣].

وقد حاول الأشاعرة أن يجمعوا بين التصريح بنفي الجسمية، وإنكار الجهة (العلو) من ناحية.

---

(١) يراجع: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص ١٠١ – ١٠٥.

(٢) يراجع: معارج القدس، للغزالي، ص ١٧٩ – ١٨٢.

(٣) يراجع: الانصاف، للباقلاني، ص ٢٥؛ ص ١٧٦ – ١٩٣؛ التمهيد، ص ٢٦٦ – ٢٧٩؛ أصول الدين، للبغدادي، ٩٧ – ١٠٢؛ غاية المرام، ص ١٥٩ – ١٧٨؛ الإرشاد، ص ١٧٦.

- وبين جواز رؤية ما ليس بجسم، فعسر ذلك عليهم!!.

وقد استطال عليهم مخالفوهم من المعتزلة - وسائر نفاة الرؤية -، وألزموهم بالتناقض، والاضطراب؛ وذلك لأن الأشاعرة قد شاركوا المعتزلة في المباحث الكلامية، والأصول التي بنوا عليها نفي الرؤية؛ ثم خالفوهم في النتيجة!!.

ورغم ما بذله الأشاعرة من جهد جبار في الاستدلال العقلي على إثبات رؤية ما ليس في جهة[١] - إلا أن محاولاتهم على ذلك لم تخل من ضعف، وتكلف[٢].

وقد سلك الأشاعرة في إثبات رؤية الباري - سبحانه -؛ مع نفي العلو، مسالك لا تقوى[٣] أمام اعتراضات المعتزلة.

وبيان ذلك أن الأشاعرة قد شاركوا المعتزلة في مناهجهم العقلية، ومباحثهم الكلامية؛ حيث قالوا: إن العالم مكون من الجواهر [الأجسام]، والأعراض؛ وهي، حادثة؛ لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان.

فالجواهر حادثة لقيام الأعراض بها، وما قامت به الحوادث، فهو حادث.

وقد قام الدليل على استحالة حوادث لا أول لها؛ لأن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحوادث، فهو حادث.

وإذا كانت الأجسام حادثة، فا لله - تعالى - ليس بجسم؛ لأنه قديم.

وقالوا: إن الباري - سبحانه - ليس في جهة[٤] من الجهات الست؛ لأن جميعها يوجب الحد، والنهاية؛ ولأنه لا يكون في جهة إلا الجسم.

وقالوا: يمتنع أن يكون الباري - سبحانه - مقابلاً للرائي؛ لأن المقابلة لا تكون إلا بين جسمين.

قال أبو المظفر الاسفراييني:

---

(١) يراجع: الإنصاف، ص ١٨٣؛ ص ١٨٥؛ ص ١٨٧، ١٨٨.

(٢) يراجع: معالم أصول الدين، ص ٦٨، ٦٩؛ الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٦٨؛ شرح المواقف، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٢٠٨.

(٣) هذا هو تعبير الآمدي؛ يراجع: غاية المرام، ص ١٥٩.

(٤) التبصير في الدين، ص ١٦٠؛ ص ١٦١.

"... وأن تعلم أن الحركة، والسكون، والذهاب، والمجيء، والكون في المكان، والاجتماع، والافتراق، والقرب، والبعد من طريق المسافة، والاتصال، والانفصال، والحجم، والجرم، والجثة، والصورة، والمقدار، والنواحي، والأقطار، والجهات – كلها – لا تجوز عليه – تعالى –؛ لأن جميعها يوجب الحد، والنهاية. وقد دلّلنا على استحالة ذلك على الباري – سبحانه وتعالى – ..."[1].

وقد حاول الأشاعرة – بمقتضى لوازم هذا الدليل – أن يجمعوا بين:

– نفي الجهة، والجسمية عن الله – تعالى – من ناحية.

– وبين إثبات رؤية الله – جل وعلا – من ناحية أخرى.

فعسر ذلك عليهم، وتناقضت أدلتهم، واضطربت أقوالهم؛ لأنهم سلّموا للمعتزلة مقدمات مشتركة بينهم، والتزموا بلوازم دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)، فلم يملك الأشاعرة – إزاء هذه المقدمات – إلا أن ينفوا الجهة (علو الله – تعالى – على خلقه)، ويصرحوا بنفي الجسمية؛ مع قولهم: بإثبات الرؤية.

ومن هنا استطال عليهم مخالفوهم، فشنّعوا عليهم، وألزموهم لوازم قوية، واعترضوا على أدلتهم باعتراضات كثيرة.

وقد أدرك بعض الأشاعرة أن أدلتهم العقلية على إثبات الرؤية مع نفي الجهة، والتصريح بنفي الجسمية لا تخلو من ضعف، وتكلف، ولم يخف عليهم أنها لا تقوى على دفع معارضات الخصوم!!.

وقد ذكر القاضي أبوبكر الباقلاني العقائد التي يجب على المكلفين اعتقادها، ولا يسع الجهل بها؛ ومنها: إثبات رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار في دار القرار[2].

قال:

"... إنه – سبحانه – يتجلى لعباده المؤمنين في المعاد، فيرونه بالأبصار، على ما نطق به القرآن، ...، ...، ...، وعلى ما وردت به السنن الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ، وما أخبر به عن موسى – عليه السلام – في قوله:

---

(١) التبصير في الدين، ص ١٦٠.

(٢) ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص ٣.

﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[1].

ولولا علمه بجواز الرؤية بالأبصار، لما أقدم على هذا السؤال..."[2].

وقال:

"... اعلم: أن رؤية ا لله – تعالى – جائزة من جهة العقل، وهي واجبة للمؤمنين في الآخرة من طريق الشرع؛ وبها نختم الكتاب – إن شاء ا لله تعالى بعونه وتوفيقه – وإنما ختمنا بها؛ لأنها أعلى الأشياء، وأجلها؛ وبها يُختَتَمُ للمؤمنين المصدّقين لها، حتى يستحقروا كل نعيم في جنبها – جعلنا ا لله من أهلها، بمنّه وفضله، إنه جواد كريم..."[3].

وقال:

"... اعلم: أن أهل السنة والجماعة قد جوزوا الرؤية على ا لله – تعالى – شرعاً، وعقلاً – بلا خلاف بينهم على الجملة؛ ....، .....، .... .

فكل الصحابة أجمعوا – ومن بعدهم – من أهل السنة والجماعة على: أن ا لله – تعالى – يرى في الجنة، يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك..."[4].

وقد صرح القاضي أبوبكر الباقلاني بأن: ا لله – تعالى – يرى؛ لا في جهة – شأنه في ذلك شأن سائر الأشاعرة[5] –.

وقد رد على المعتزلة الذين زعموا: أن إثبات الرؤية لله – تعالى – بالأبصار، يلزم منه التشبيه، وأن يكون الباري – سبحانه – جسما، أو جوهرا، أو عرضاً، أو في مكان، أو حالاً في المكان، أو مقابلاً، أو حالاً في المقابل، ...

قال:

"... – فإن احتجوا فقالوا: لو جاز عليه – سبحانه وتعالى – الرؤية بالأبصار،

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٢) الإنصاف، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٤) الإنصاف، ص ١٧٦.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٨٣؛ ص ١٨٥؛ ص ١٨٧، ص ١٨٨.

لوجب أن يكون: جسماً، أو جوهرا، أو عرضا، أو محدودا، أو حالاًّ في مكـان، أو مقابلاً، أو خلفا، أو عن يمين، أو عن شمال، أو يكون من جنس المرئيات؛ لأننا لم نعقل مرئيا بالبصر إلا كذلك، فلما استحال عليه جميع هذه الوجوه، بطل أن يكون مرئيا، أو يجوز عليه الرؤية، ....، ....، .... .

– فالجواب أن نقول لهم: هذه الحجة الباطلة، تؤدي إلى إبطال الربوبية – أصلاً ورأساً –، أو تؤدي إلى إيجاب كون ربنا – تعالى – يشبه المخلوقات؛ ....، ....، .... .
وقد وقع الإجماع منا، ومنكم أنه: عالم، وأنه حي، وأنه معلوم بالقلب، وأنه موجود؛ ثم كونه: عالما، ومعلوما، وموجودا، يصح وصفه بجميع ذلك؛ وإن لم يكن جسما، ولا جوهرا، ولا عرضا، ولا ذا علة، ولا محدودا، ولا حالاًّ في مكان؛ بخلاف العالِم منا، والمعلوم منا.

فكذلك لا يستحيل أن يكون مرئيا؛ وليس ذا جسم، ولا جوهر، ولا عرض؛ فبطل زعمكم، وصح الحق..."[1].

وقال – في مقام الرد على المعتزلة –:

"... وهو: أن الآية لا حجة فيها؛ لأنه قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[2]؛ ولم يقل لا تراه الأبصار؛ والإدراك بمعنىً يزيد على الرؤية؛ لأن الإدراك: الإحاطة بالشيء من جميع الجهات؛ وا لله – تعالى – لا يوصف بالجهات، ولا أنه في جهة، فجاز أن يرى؛ وإن لم يدرك. ....، ....، .... .

كذلك المؤمن يوصف بأنه: يرى ربه؛ ولا يدركه بالإحاطة؛ وهذا كما نقول: إنا نعلم ربنا، ولا نقول إنا نحيط بربنا؛ فكما كانت الإحاطة معنىً يزيد على العلم، كذلك الإدراك معنىً يزيد على الرؤية؛ وهذا صحيح. ....، ....، .... .

فنقول: معلوم، ولا يحاط به؛ ومرئي، ولا يدرك. فصح ما قلناه، وبطل قول الغير..."[3].

---

(١) الإنصاف، ص ١٨٧، ١٨٨.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
(٣) الإنصاف، ص ١٨٣، ١٨٤.

وقال:

"... جواب آخر؛ وهو: أن يُحْمَل:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[١]، على أنها لا تدركه في: جهة، ولا تدركه جسما، ولا صورة، ولا متحيزا، ولا حالاً في شيء، ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[٢] على جميع هذه الصفات، وتكون الحكمة فيه الرد على النصارى!!، وأهل التشبيه!!، ومن يقول بالجهة، والحيِّز، والصورة، وغير ذلك مما لا يليق به – سبحانه وتعالى – ..."[٣].

وقال إمام الحرمين الجويني:

"... مذهب أهل الحق أن: الباري – تعالى – مرئي، ويجوز أن يراه الراءون بالأبصار.

وذهب المعتزلة إلى: أنه – سبحانه وتعالى – يستحيل أن يرى..."[٤].

وقال:

"... اتفق أهل الحق على أن: كل موجود يجوز أن يرى.

وذهب المحققون منهم إلى: أن كل إدراك – يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات في مجرى العادات –، فسائغ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات.

والمصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك، هو: الوجود؛ ويطرد ذلك في جميع الإدراكات، على ما سنبينه بالحجاج – إن شاء الله عز وجل –..."[٥].

وقال:

"... ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري – سبحانه – يجوز أن يرى؛ ونقلنا مخالفة المخالفين. ....، ....، ....، .

ثم الباري – تعالى – يرى خلقه من غير جهة؛ فجاز أن يرى في غير جهة..."[٦].

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) نفس السورة، والآية.

(٣) الإنصاف، ص ١٨٥.

(٤) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص ١٠١.

(٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٧٤.

(٦) الإرشاد، ص ١٧٦؛ ص ١٨١.

وقال:

"... قد ثبت – بموجب العقل – جواز رؤية البـاري – تعـالى –؛ وهـذا الفصـل يشتمل علـى أن: الرؤيـة سـتكون في الجنـان؛ وعـدا مـن ا لله – تعـالى – صدقـا، وقـولا حقا..."[1].

وقال أبو حامد[2] الغزالي:

"... ندعي أن ا لله – سبحانه وتعالى – مرئي؛ خلافاً للمعتزلة!!.

وإنما أوردنا هذه المسألة في القطب الموسوم: بالنظر في ذات ا لله – سبحانه وتعالى – لأمرين:

– أحدهما: أن ننفي الرؤية عما يـلزم على نفـي الجهـة؛ فأردنـا أن نبـين: كيـف يجمع بين: نفي الجهة، وإثبات الرؤية !!.

– والثاني: أنه – سبحانه وتعالى – عندنا مرئـي لوجـوده، ووجـود ذاتـه؛ فليـس ذلك إلا لذاته؛ فإنه ليس لفعله، ولا لصفة من الصفات؛ بل كل موجـود ذات؛ فواجـب أن يكون مرئيا، كما أنه واجب أن يكون معلوما.

ولست أعني به أنه واجب أن يكون معلوماً، ومرئيا بالفعل؛ بل بـالقوة، أي: هـو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به، وأنه لامانع، ولا محيل في ذاته لـه؛ فإن امتنـع وجود الرؤية، فلأمر آخر خارج عن ذاته..."[3].

المراد بالرؤية عند الأشاعرة، وتحصيل معناها على التحقيق:

عرفنا – فيما سبق – أن الأشاعرة أرادوا أن يجمعوا بين التصريح بنفي الجسمية، والعلو من جهة...؛ وبين إثبات الرؤية من جهـة ثانيـة؛ فعسـر ذلـك عليهـم، ولجـأوا إلى أقاويل متناقضة، مضطربة، مخالفة للعقل والنقل.

ويرى أهل الحديث أن الرؤية التي يدعيها الأشاعرة، لا حقيقة لها.

---

(١) الإرشاد، ص ١٨١.

(٢) حجة الإسلام الغزالي له في هذه المسألة قول آخر؛ رجع فيـه إلى قـول المعتزلـة، أو قريـب منـه، وفسر الرؤية، بأنها زيادة علم با لله – تعالى – وسيأتي ذلك – إن شاء ا لله فيما بعد – !!.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤١.

ولكن الأشاعرة – على الرغم من ذلك – تمسكوا بمذهبهم؛ وقالوا: إن الله – تعالى – يجوز أن يرى!!.

فما هي حقيقة الرؤية عندهم؟!!

لقد بين الإمام الغزالي حقيقة الرؤية – عند الأشاعرة – بأنها: نوع إدراك، هو: كمال، ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل[١].

وقد حاول الأشاعرة أن يحرروا محل النزاع؛ فبينوا أن حقيقة الرؤية – عندهم – هي: مرتبة من مراتب الإدراك.

وأن الإبصار حالة زائدة على العلم، وعلى تأثر الحاسة. وأن ذات الله – تعالى – مخالفة لسائر الذوات.

فالمراد بقول الأشاعرة: إن الله – تعالى – هل يجوز أن يرى؟.

– هو: إنه هل يمكن أن تكون له حالة في الانكشاف والظهور، والتجلي، نسبتها إلى ذاته المخصوصة – جل وعلا – كنسبة الحالة المسماة بالإبصار، والرؤية إلى هذه المرئيات؛ أم لا؟.

– فقال الأشاعرة: إن الله – تعالى – منزه عن أن يكون جسما، وجوهرا، ومختصا بمكان؛ وأنكروا العلو.

ثم قالوا: إن هذا الموصوف بهذه الصفات، تجوز رؤيته؛ وخالفهم في ذلك سائر الفرق[٢].

قال الرازي:

"... وأهم المهمات تعيين محل النزاع.

– فنقول: الإدراكات ثلاث مراتب.

– أحدها: – وهو: أضعفها –: معرفة الشيء؛ لا بحسب ذاته؛ بل بواسطة آثاره، كما: يتعرف من وجود البناء أن ههنا بانياً، ومن وجود النقش أن ههنا نقاشا.

---

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٤.

(٢) ينظر: الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٦٦.

- وثانيها: - وهو: أوسطها-: أن نعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة، كما إذا عرفنا السواد من حيث هو: سواد؛ والبياض من حيث هو: بياض.

- وثالثها: - وهو: أكملها - كما: إذا أبصرنا بالعين السواد، والبياض، فإن بديهة العقل جازمة بأن هذه المرتبة - في الكشف والجلاء - أكمل من المرتبة المتقدمة.

إذا عرفت هذا، فنقول: أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله - تعالى - بالوجه الأول.

- وهل يمكن معرفته بالوجه الثاني؟.

- فيه اختلاف.

- وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث - بمعنى: أنه هل يمكن أن يحصل للبشر نوع إدراك نسبته إلى ذات الله - تعالى - كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الظهور، والجلاء -؟.

هذا هو: المراد من قولنا : إنه تصح رؤية الله - تعالى -؛ أم لا؟.

عند هذا يظهر أن: من قال: العلم الضروري حاصل بامتناعه، فهو: جاهل مكابر..."[1].

وقد أجاز الأشاعرة ذلك، واستدلوا على جوازه بأدلة عقلية ونقلية[2].

وقال الجويني:

"... إن الذين أحالوا رؤية الإله، بنوا عقدهم على ظن فاسد؛ وذلك أنهم ظنوا أن الإحساس الذي هو: تحديق في صوب المرئي، هو الذي يدعي أهل الحق تعلق قبيله بوجود الإله؛ وهذا: زلل، وسوء ظن بعصبة أهل الحق - تعالى الله أن يحس -.

ولكن ما أحسسناه من المرئيات ندرك حقيقته؛ وإدراكنا حقيقته ليس هو

---

(١) معالم أصول الدين، للرازي، ص ٦٧، ٦٨.

(٢) يراجع: الإرشاد، ص ١٧٧ - ١٨٦؛ الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤١ - ٤٨؛ الأربعون في أصول الدين، ج١، ص ٢٦٨؛ ج١، ص ٢٧٧ - ٢٩٥؛ نهاية الأقدام، ص ٣٥٧ - ٣٩٦؛ شرح المواقف - تحقيق - د/ أحمد المهدي، ص ١٩٧ - ٢٠٩؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١٥٩؛ ص ١٦٦.

المحسوسات المفسرة بمقابلة: باتصال أشعة.

فقال أهل الحق: لا يمتنع في قدرة ا لله – سبحانه – أن يخصص من أراد بصفة، هي في التعلق بوجوده بالإضافة إلى العلم كالإدراك المتعلق بالمدركات شاهد بالإضافة إلى العلم بها على الغيب من غير درك.

ثم تلك الصفة من مقدورات الباري – تبارك وتعالى – وهي لا تتناهى.

ومن لم يُحِلْهُ العقل، التحق بالجائزات؛ سِيَّمَا إذا اعتضد بالنصوص القاطعة في الكتاب والسنة..."[1].

أدلة الأشاعرة على رؤية الباري – سبحانه وتعالى –:

ذهب الأشاعرة إلى أن رؤية الباري – سبحانه وتعالى – جائزة عقلاً، وواقعة شرعاً.

وقد استدلوا على الجواز بأدلة العقل.

واستدلوا على الوقوع بأدلة الشرع[2].

أولاً: الأدلة العقلية:

لقد حاول الأشاعرة أن يثبتوا أن الشيء يمكن أن يرى لا في جهة من الرائي؛ وقد استدلوا على ذلك بأدلة؛ ومنها ما يلي:

١ – دليل الوجود:

ويقوم هذا الدليل على: أن العلة المصححة للرؤية –عندهم – هي الوجود؛ فلما كان الخالق – سبحانه – موجودا، صح أن يرى.

---

(١) العقيدة النظامية، ص ٣٩.

(٢) بعض الأشاعرة جعل الدليل المعتمد في إثبات وقوع الرؤية؛ بل وفي صحتها، هو: إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين.

ولكن إمام الحرمين الجويني يقرر أنه: لا تصح دعوى الإجماع بعد وجود المخالفين من أهل القبلة.

يراجع: شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢١٨.

العقيدة النظامية، ص ٤٠.

قال إمام الحرمين الجويني:

"... والدليل على جواز الرؤية – عقلا –: أن الرب – سبحانه وتعالى – موجود؛ وكل موجود مرئي.

وبيان ذلك:

أنا نرى الجواهر، والألوان شاهدا.

فإن رئي الجوهر، لكونه جوهرا، لزم ألا يرى اللون؛ لكونه عرضا وليس بجوهر.

وإن رئيا [أي: الجواهر، والألوان] لوجودهما: لزم أن يرى كل موجود.

والباري – سبحانه وتعالى – موجود، فصح أن يُرَى.

فإن قالوا:

إنما يُرى، لحدوثه – والرب تعالى – أزلي قديم الذات فلا يرى؟.

فالجواب من وجهين:

– أحدهما: أن نقول: كلامكم هذا نقض، عليكم لجواز رؤية الطعوم، والروائح، والعلوم، ونحوها، فإنها حوادث؛ وعندكم يستحيل أن تُرى..."[1].

وقد اضطر الأشاعرة – بسبب هذا الاعتراض – أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تُسْمع؛ والأصوات ممكنة أن ترى؛ وهذا خروج عن العقل.

قال الجرجاني:

"... واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود: كالأصوات، والروائح، والملموسات، والطعوم.

والشيخ الأشعري يلتزمه؛ ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء، تَحَقُّقَ الرؤية له.

وإنما لا نرى هذه الأشياء – التي ذكرتموها – لجريان العادة من ا لله بذلك؛ أي: بعدم رؤيتها؛ فإنه – تعالى – أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا.

ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها، كما خلق رؤية غيرها.

---

(١) لمع الأدلة، للجويني، ص ١٠١، ١٠٢.

والخصم يشدد عليه النكير، أي: الإنكار، ويقول: هذه مكابرة محضة، وخروج عن حيز العقل بالكلية..."[١].

ثم يجيب الجويني عن الاعتراض بالجواب الثاني.

قال:

"... ثم الجواب الحقيقي، أن نقول:

الحدوث ينبئ عن موجود مسبوق بعدم، والعدم السابق لا يصحح الرؤية، فانحصر التصحيح في الوجود.

فدل: على أن كل موجود: صح أن يرى..."[٢].

وقد ورد على هذه الطريقة اعتراضات قوية لا يمكن التخلص منها؛ وقد أورد الرازي عليها عدة إشكالات، ثم اعترف بالعجز عن الإجابة عنها.

قال:

"... فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل؛ وأنا غير قادر على الأجوبة عنها؛ فمن أجاب عنها، أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل..."[٣].

ولما أحس بعض[٤] الأشاعرة بميل هذه الطريقة عن الصواب سلك في تقريرها منهجاً آخر، وأسهب في ذلك[٥].

قال الآمدي:

"... ولما تخيل بعض الأصحاب زيغ هذه الطريقة عن الصواب انتهج منهجاً، آخر؛ فقال:

---

(١) شرح المواقف، الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢٠٠.

(٢) لمع الأدلة، للجويني، ص ١٠٢، ١٠٣؛ وهذا الدليل نجده عند جميع الأشاعرة؛ وقد تختلف صيغة التعبير من عالم لآخر؛ يراجع: أصول الدين، للبغدادي، ٩٨؛ الارشاد، ص ١٧٧؛ الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤١ – ٤٣؛ الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٦٨؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١٥٩؛ شرح المواقف، ١٩٧ – ٢٠٩.

(٣) الأربعون في أصول الدين، ج ١، ص ٢٧٧.

(٤) هو: أبوالفتح: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩هـ – ٥٤٨هـ)

(٥) يراجع: نهاية الأقدام، ص ٣٥٧ – ٣٦٩؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١٦١ – ١٦٢.

إن الجواهر والأعراض متعلق الرؤية، ولا محالة أن بينهما اتفاقا، وافتراقا؛ فمتعلق الرؤية، ومصححها إما:

– ما به وقع الاتفاق.

– أو الافتراق.

– أو هما معاً؛

– لا جائز أن يكون المصحح ما به الاتفاق، والافتراق معا.

– أو الافتراق فقط؛ إذ المصحح يكون في الجملة مختلفاً، والحكم الواحد في المعقولات يستحيل أن تكون له علل مختلفة؛ أو أن يكون المعلول أعم منه.

– فبقي أن يكون المصحح ما به الاتفاق فقط؛ وما تخيل الاشتراك[1] فيه بين الجواهر والأعراض، ليس إلا: الوجود؛ والحدوث؛ لا غير.

– والحدوث لا يصلح أن يكون هو: المصحح؛ لتعلق الإدراك بالشيء؛ فإنه قد يدرك لا في حالة حدوثه؛ كيف!! وأن بعض الجواهر، وبعض الأعراض حادثة – عند الخصم – ولا يتعلق بها الإدراك؟؛ فيمتنع أن يكون هو: المصحح.

ثم إن معنى الحدوث ليس، إلا كون الشيء: موجودا بعد العدم، أي: لم يكن فكان؛ أو أنه ما لا يتم وجوده بنفسه، وكل هذه سلوب، وأعدام لا سبيل إلى القول بتعلق الإدراك بها.

– فبقي أن يكون المصحح للإدراك، إنما هو: الوجود فقط؛ وواجب الوجود، موجود؛ فوجب القول بجواز تعلق الإدراك به.

وهذا الإسهاب – أيضاً – مما لا يشفي غليلا..."[2].

٢ – دليل مفهوم الرؤية، وتحصيل المراد بها بدقة، وتحقيق معناها عند الأشاعرة.

ويقوم هذا الدليل على تحرير معنى الرؤية على التحقيق؛ ولا حقيقة لها؛ إلا أنها نوع إدراك، هو: كمال، ومزيد كشف، بالإضافة إلى التخيل.

---

(١) أي: الاتفاق.

(٢) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٦١، ١٦٢.

ويرى الإمام الغزالي[1] أن الخصوم أنكروا قول الأشاعرة: بأن ا لله – تعالى – يرى لا في جهة؛ لأنهم لم يفهموا مراد أتباع المذهب الأشعري من الرؤية، ولم يحصلوا معناها على التحقيق، وظنوا أن الأشعرية يريدون بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام، والألوان؛ وهيهات!!؛ فالأشاعرة يعترفون باستحالة ذلك في حق ا لله – سبحانه –.

قال أبوحامد الغزالي:

".... ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضوع المتفق، ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق ا لله – سبحانه وتعالى –.

فإن بقي من معانيه معنى لم يستحل في حق ا لله – سبحانه وتعالى –، وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة، أثبتناه في حق ا لله – سبحانه – وقضينا بأنه مرئي حقيقة.

وإن لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل.

وتحصيله: أن الرؤية تدل على معنى له محل؛ وهو: العين.

وله متعلق؛ وهو: اللون، والقدر، والجسم، وسائر المرئيات.

فلننظر إلى:

– حقيقة معناه،

– ومحله،

– وإلى متعلقه؛ ولنتأمل أن الركن من جملتها في إطلاق هذا الإسم، ماهو؟.

– فنقول:

– أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية؛ فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب، أو بالجبهة – مثلا – لكنا نقول:

قد رأينا الشيء، وأبصرناه، وصدق كلامنا؛ فإن العين محل، وآلة لا تراد لعينها؛

(١) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٣ – ٤٦.

بل لتحل فيه هذه الحالة، فحيث حلت الحالة، تمت الحقيقة، وصح الإسم.

ولنا أن نقول: علمنا بقلبنا، أو بدماغنا؛ إن أدركنا الشيء بالقلب، أو بالدماغ؛ إن أدركنا الشيء بالدماغ.

وكذلك إن أبصرنا بالقلب، أو بالجبهة، أو بالعين.

وأما المتعلق[١] بعينه، فليس ركنا في إطلاق هذا الإسم، وثبوت هذه الحقيقة؛ فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد، لما كان المتعلق بالبياض رؤية.

ولو كان لتعلقها باللون، لما كان المتعلق بالحركة رؤية.

ولو كان لتعلقها بالعرض، لما كان المتعلق بالجسم رؤية.

فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة، وإطلاق هذا الإسم.

بل الركن فيه – من حيث أنه صفة مُتَعَلِّقِه – أن يكون لها متعلق موجود: أيُّ موجودٍ كان، وأيُّ ذاتٍ كان.

فإذن الركن الذي اسم الرؤية يطلق عليه، هو: الأمر الثالث؛ وهو: حقيقة المعنى من غير التفات إلى محلّه، ومتعلّقِهِ.

فلنبحث عن الحقيقة ماهي؟.

ولا حقيقة لها إلا أنها: نوع إدراك، هو: كمال، ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل؛ فإنا نرى الصديق – مثلاً – ثم نغمض العين، فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل، والتصور؛ ولكنا لو فتحنا البصر، أدركنا تفرقة.

ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال؛ بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق، وليس بينهما افتراق؛ إلا أن هذه الحالة الثانية، كالاستكمال لحالة التخيل، وكالكشف لها، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح، وأتم، وأكمل من الصورة الجارية في الخيال.

والصورة الحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال.

---

(١) متعلق الرؤية هو: اللون، والقدر، والجسم، والجوهر، وسائر المرئيات.

فإذن التخيل نوع إدراك أعلى رتبة، ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح، والكشف؛ بل هي كالتكميل له؛ فنسمي هذا الاستكمال بالاضافة إلى الخيال رؤية، وإبصارا.

وكذا من الأشياء ما نعلمه، ولا نتخيله، وهو: ذات الله - سبحانه وتعالى -، وصفاته، وكل مالا صورة له، أي: لا لون له، ولا قدر؛ مثل: القدرة، والعلم، والعشق، والإبصار، والخيال؛ فإن هذه أمور نعلمها، ولا نتخيلها، والعلم بها نوع إدراك.

فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه، نسبة الإبصار إلى التخيل؛ فإن كان ذلك ممكناً، سمينا ذلك الكشف، والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما: سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية.

ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف - غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة: كالعلم، والقدرة، وغيرهما.

وكذا في ذات الله - سبحانه وصفاته -؛ بل نكاد ندرك - ضرورة - من الطبع أنه: يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله، وصفاته، وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها.

فنحن نقول: إن ذلك غير محال؛ فإنه لا محيل له؛ بل العقل دليل على إمكانه؛ بل على استدعاء الطبع له.

إلا أن هذا الكمال في الكشف لا يكون في هذه الحياة الدنيا؛ لأن النفس في شغل البدن، وكدورة صفاته، فهو محجوب عنه.

وكما: لا يبعد أن يكون الجفن، أو الستر، أو سواد ما في العين - سببا - بحكم اطراد العادة - لامتناع الإبصار للمتخيلات، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس، وتراكم حجب الأشغال - بحكم اطّراد العادة مانعاً من إبصار المعلومات.

فإذا بعثر ما في القبور، وحصل ما في الصدور، وزكيت القلوب بالشراب الطهور، وصفيت بأنواع التصفية، والتنقية - لم يمتنع أن تشتغل - بسببها - لمزيد استكمال، واستيضاح في ذات الله - سبحانه - أو في سائر المعلومات، يكون ارتفاع درجته عن العلم، كارتفاع درجة الابصار عن التخيل؛ فيعبر عن ذلك: بلقاء الله

- تعالى - ومشاهدته، أو رؤيته، أو إبصاره، أو ما شئت من العبارات!!... فلا مشاحَّة فيها بعد إيضاح المعاني.

وإذا كان ذلك ممكنا، بأن خلقت هذه الحالة في العين، كان إسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق، وخلقه في العين غير مستحيل.

كما أن خلقها في القلب، غير مستحيل.

فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية، علم أن العقل لا يحيله؛ بل يوجبه، وأن الشرع قد شهد له؛ فلا يبقى للمنازعة وجه إلا على سبيل العناد، أو المشاحنة في إطلاق عبارة الرؤية، أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها..."[١].

وقد ورد على هذا الدليل اعتراضات قوية، يصعب الجواب عنها[٢].

ثانياً: الأدلة النقلية:

لقد استدل الأشاعرة على وقوع رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم في الدار الآخرة بثلاثة مسالك:

- المسلك الأول: الآيات القرآنية.
- المسلك الثاني: الأحاديث النبوية.
- المسلك الثالث: الإجماع؛ على اختلاف بينهم - كما سيأتي إن شاء الله تعالى -.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٣ - ٤٦؛ ويعتمد الآمدي - أيضاً - على هذا الدليل؛ يراجع: غاية المرام، ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٢) لقد نقد الأشاعرة - أنفسهم - هذا الدليل، وبينوا زيفه، قبل أن ينقده المخالفون لهم؛ يراجع: الأربعون في أصول الدين، ج ١، ص ٣٠١ - ٣٠٤؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٧٨؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١٦٨ - ١٧١.
كما نقده المخالفون للأشاعرة؛ يراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٦٦؛ ج٤، ص ٦٧؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٩ - ٢٦١؛ مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٨٦ - ١٨٩.

المسلك الأول: الاستدلال بالآيات القرآنية:

استدل الأشاعرة على وقوع الرؤية شرعاً بالآيات القرآنية التي ذكرها الله – تعالى – في التنزيل العزيز.

ويتجلى استدلالهم[١] بآيات الذكر الحكيم في ناحيتين.

أ – الاستدلال بالآيات القرآنية التي دلت، دلالة صريحة على إثبات الرؤية، ووقوعها وعدًا من الله صدقا، وقولاً منه حقاً لعباده المؤمنين في الدار الآخرة.

ب – الجواب عن بعض آيات الذكر الحكيم التي تمسَّك بها المعتزلة، كدليل على إنكار الرؤية؛ وذلك ببيان خطئهم في فهم تلك الآيات التي اشتبه عليهم معناها، وتأولوها على غير تأويلها الصحيح.

أ – ومن الآيات التي دلت على وقوع الرؤية، قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢].

قال أبو الحسن الأشعري:

"... والدليل على أن الله – تعالى – يرى بالأبصار، قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣].

ولا يجوز أن يكون معنى قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: معتبرة؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[٤]

لأن الآخرة ليست بدار اعتبار.

ولا يجوز أن يعني، متعطفة راحمة، كما قال: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[٥].

أي: لا يرحمهم، ولا يتعطف عليهم؛ لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه.

---

(١) سوف أذكر بالتفصيل – إن شاء الله – وجه الاستدلال بتلك الآيات عند أدلة أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية، ووقوعها؛ لأن أهل السنة يتفقون مع الأشاعرة في الاستدلال بتلك الآيات.

(٢) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٣) نفس السورة، ونفس الآية.

(٤) سورة الغاشية، الآية ١٧.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٧٧.

ولا يجوز أن يعني منتظرة؛ لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو، انتظار، كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين؛ لأن القائل إذا قال انظر بقلبك في هذا الأمر كان معناه نظر القلب.

وكذلك إذا قرن النظر بالوجه، لم يكن معناه إلا نظر الوجه؛ والنظر بالوجه، هو نظر الرؤية، التي تكون بالعين، التي في الوجه.

فصح أن معنى قوله تعالى:

﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1]: رائية؛ إذْ لم يجز أن يعني شيئاً من وجوه النظر [الأخرى][2].

وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع؛ وفسد منها ثلاثة أوجه، صح الوجه الرابع، وهو: نظر رؤية العين التي في الوجه..."[3].

٢ - كما استدل الأشاعرة على وقوع الرؤية - أيضاً - بقوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ...﴾[4] الآية.

قال عبد الملك الجويني:

"... فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية؛ فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره، واجتباه لنبوته، وخصصه بتكريمه، وشرفه بتكليمه، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه... المعتزلة.

ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها:

- إما إلى ثبوت ما يقتضي تكفيرا.

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٣.

(٢) ليست في الأصل؛ وقد زادها محقق الكتاب لتوضيح المعنى.

(٣) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٦٤؛ الانصاف، ص ٢٥؛ ص ١٨٠؛ التمهيد، ص ٢٧٤، ٢٧٥؛ الرسالة القدسية - ضمن إحياء علوم الدين - ج ١، ص ١٢٩؛ الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٩٢ - ٢٩٤؛ غاية المرام، ص ١٧٤ - ١٧٦؛ الإرشاد، ص ١٨١؛ لمع الأدلة، للجويني، ص ١٠٣؛ شرح المواقف - الموقف الخامس - ص ٢١٠ - ٢١٧؛ أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٠، ١٠١؛ نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٦٩؛ معالم أصول الدين، للرازي، ص ٦٩.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

- وإما إلى ثبوت ما يقتضي تضليلا؛ والأنبياء - عليهم السلام - مبرؤن عن ذلك، ...، ...، ...، ."[١].

٣ - كما استدلوا[٢] - أيضاً - بقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[٣].

٤ - كما استدلوا - أيضاً - بقوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[٤].

قال القاضي أبوبكر الباقلاني:

"... والحجب للكفار عن رؤيته، عذاب؛ فدل على أن المؤمنين غير محجوبين، ولا يعذبون بعذاب الحجاب؛ فاعلم ذلك..."[٥].

وقال الشريف الجرجاني:

"... ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم؛ فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه، فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه؛ بل رائين له..."[٦].

ب - أما الرد على المعتزلة في تعلقهم ببعض الآيات التي توهموا منها استحالة رؤية الله - تعالى - بالأبصار؛ مثل قوله تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٧].

- فنجده عند الأشاعرة في مواضع[٨] كثيرة.

قال أبوبكر الباقلاني:

---

(١) الإرشاد، ص ١٨٣، ١٨٤.

(٢) الإنصاف، ص ١٨٠.

(٣) سورة يونس، الآية ٢٦.

(٤) سورة المطففين، الآية ١٥.

(٥) الانصاف، ص ١٨٠ - ١٨١؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٦) شرح المواقف - تحقيق: أحمد المهدي - ص ٢١٧.

(٧) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٨) يراجع: اللمع، ص ٦٥، ٦٦؛ التمهيد ص ٢٦٧ - ٢٧٠؛ الغنية في أصول الدين، ص ١٤٥ - ١٤٦؛ لمع الأدلة، ص ١٠٣ - ١٠٥؛ الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٨.

" ... وهو أن الآية لا حجة فيها؛ لأنه قال: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[١]، ولم يقل لا تراه الأبصار، والإدراك بمعنى يزيد على الرؤية؛ لأن الإدراك: الإحاطة بالشيء من جميع الجهات والله – تعالى – لا يوصف بالجهات؛ ولا أنه في جهة، فجاز أن يرى؛ وإن لم يدرك.

وهذا كما قال – تعالى – في قصة اللعين: فرعون: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾[٢]، يعني: أحاط به من جميع جوانبه؛ فالغرق لا يوصف بأنه يرى؛ وإنما يوصف بأنه أحاط بالشيء.

كذلك المؤمن يوصف بأنه يرى ربه، ولا يدركه بالإحاطة.

وهذا كما نقول: إنا نعلم ربنا، ولا نقول: إنا نحيط بربنا؛ فكما كانت الإحاطة معنى يزيد على العلم، كذلك الإدراك معنى يزيد على الرؤية؛ وهذا صحيح. ....، ....، ....، فنقول: معلوم ولا يحاط به؛ ومرئي، ولا يدرك. فصح ما قلناه، وبطل قول الغير..."[٣].

وقال عبد الملك الجويني:

"... فإن عارضونا بقوله تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[٤].

– قلنا: فمن أصحابنا، من قال:

الرب – تعالى – يرى، ولا يدرك، فإن الإدراك ينبئ عن الإحاطة، ودرك الغاية. والرب – تعالى – مقدس عن الغاية، والنهاية..."[٥].

وكذلك رد الأشاعرة على المعتزلة – في استدلالهم على استحالة الرؤية – من أوجه متعددة.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) سورة يونس، الآية ٩٠.

(٣) الإنصاف، ص ١٨٣، ١٨٤.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٥) لمع الأدلة، للجويني، ص ١٠٣، ١٠٤.

قال عبد الملك الجويني:

"... وإن عارضونا بقوله – تعالى – في جواب موسى – عليه السلام – ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[١]، فهذه الآية من أصدق الأدلة، على ثبوت جواز الرؤية؛ ....، ....، ....، . ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب، فما بال المعتزلة حملوا: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[٢] على نفي الرؤية، وحملوا السؤال على صدر الآية على غير الرؤية؟.

وإن قال منهم قائل: إنما سأل الرؤية لقومه قطعا لمعاذيرهم؛ إذ كانوا يسألونه أن يريهم الله جهرة.

قيل له: هذا مخالفة للنص؛ فإنه – عليه السلام – أضاف الرؤية المسؤلة إلى نفسه؛ حيث قال: ﴿أَرِنِي﴾[٣].

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالته في حكمه – تعالى – لأجل قومه!!.

ولما سألوه، وقد جاوزوا البحر أن يجعل لهم إلها، قال – في الرد عليهم –: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[٤].

وقد ذهبت شرذمة من المعتزلة إلى أن موسى – عليه السلام – كان يعتقد جواز الرؤية غالطا، فأعلمه الله – تعالى – أنه لا يجوز ذلك؛ وتلك عظيمة – كبرت كلمة تخرج من أفواههم – وهو من أعظم الإزدراء بالأنبياء. ولو جاز ذلك، لجاز أن يعتقد نبي كون ربه جسما غالطا، ثم يعلمه الله، ويلهمه الصواب.

فإذا تبين أن سؤال موسى – عليه السلام – دل على جواز ما سئل عنه، ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فلا يقدح في النبوة ذهول النبي – عليه الصلاة والسلام – عن علم الغيب. فكان – ﷺ – يظن ما اعتقده جائزا، ناجزًا، فأعلمه الرب – تعالى– مكنون غيبه.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٣) نفس السورة، والآية.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٣٨.

ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال، فتعين حمل النفي على موضع السؤال..."[١].

وقال القاضي أبوبكر الباقلاني:

"... – فإن قيل: أليس قد قال ا لله – تعالى –:

﴿لَن تَرَانِي﴾[٢] فنص على أنه لا سبيل إلى ما سأله؛ فالجواب من وجهين:

– أحدهما: ...، ...، ....

– والجواب الثاني: أن ا لله – تعالى – علق جواز الرؤية على أمر جائز، ولو كانت مستحيلة لما علقها على أمر يجوز أن يوجد؛ وهو: استقرار الجبل، فلما كان استقرار الجبل من الجائز، دل على أن الرؤية جائزة..."[٣].

المسلك الثاني: الاستدلال بالأحاديث النبوية:

لقد استدل الأشاعرة على أن ا لله – تبارك وتعالى – يرى في الجنة، ويراه عباده المؤمنون لا يضامون في رؤيته – جل وعلا – بالأحاديث النبوية الشريفة التي دلت دلالة صريحة على ذلك؛ أذكر منها مايلي:–

١ – ما رواه البخاري بسنده عن جرير بن عبد ا لله قال: "خرج علينا رسول ا لله ﷺ ليلة البدر؛ فقال: إنكم سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته"[٤].

قال أبوالحسن الأشعري:

"... ومما يدل على رؤية ا لله – عز وجل – بالأبصار ما روته الجماعات من

---

(١) الإرشاد، ص ١٨٣ – ١٨٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٣) الانصاف، ص ١٧٨، ١٧٩؛ ثم يراجع: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، للجويني، ص ١٠٤، ١٠٥؛ الغنية في أصول الدين، ص ١٤٦، ١٤٧؛ الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٧٨ – ٢٩٢؛ أصول الدين، للبغدادي، ص ٩٩، ١٠٠؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١٧٣، ١٧٤.

(٤) صحيح.

تخريجه:

رواه البخاري ح/٧٤٣٦؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٤١٩.

الجهات المختلفات عن رسول الله ﷺ أنه قال:

[ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته][1].

والرؤية إذا أطلقت اطلاقا، ومثلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلا رؤية العيان..."[2].

وقال - أيضا -:

"... فإن قال قائل: قول النبي ﷺ : [ترون ربكم][3] يعني: تعلمون ربكم اضطرارا.

قيل له: إن النبي ﷺ قال لأصحابه هذا، على سبيل البشارة.

- فقال: فكيف بكم إذا رأيتم الله - عز وجل -؛ ولا يجوز أن يبشرهم بأمر يشركهم فيه الكفار على أن النبي ﷺ قال: [ترون ربكم]؛ وليس يعني رؤية دون رؤية؛ بل ذلك عام في رؤية العين، ورؤية القلب..."[4].

وقال أبوبكر الباقلاني:

"... إن الصحابة سألوا الرسول - عليه السلام - هل نرى ربنا؟.

---

(١) متفق عليه.
تخريجه:
رواه البخاري ح/ ٥٥٤؛ ينظر: فتح الباري، ج ٢، ص ٣٣.
رواه البخاري - أيضاً - ح/ ٤٨٥١؛ ينظر: فتح الباري، ج ٨، ص ٥٩٧.
رواه البخاري - أيضاً - ح/ ٧٤٣٤؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٤١٩.
رواه البخاري - أيضاً - ح/ ٦٥٧٣؛ ينظر: فتح الباري، ج ١١، ص ٤٤٤، ٤٤٥.
رواه مسلم (كتاب المساجد، باب: فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما) ح/٦٣٣؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٥، ص ١٣٤.
رواه أبوداود ح/٤٧٢٩؛ ينظر: سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٣٣.
رواه الترمذي (أبواب صفة الجنة، باب ماجاء في رؤية الرب تبارك وتعالى) ج ١٠، ص ١٨.
رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٣، ص ١٦، ١٧.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة، ص ٧٣، ٧٤؛ ثم يراجع: الغنية في أصول الدين، ص ١٤٥.

(٣) سبق تخريجه ص١١٩١ من هذه الرسالة.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ص ٧٧ - ٧٨؛ ثم يراجع: معالم أصول الدين، ص ٧٠.

- فقال: نعم؛ ولا يجوز أن يكون سؤالهم: هل نعلم ربنا؟ أو يعلمنا ربنا؟، فبطل قول من يحمل الرؤية على العلم؛ ولهذا أجاب ﷺ : [سترونه كما يرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب، وكما ترى الشمس ليس دونها سحاب][1]؛ يعني: لا تشكون في رؤيته، كما لا يشك من رأى القمر، والشمس فيها.

فشبه الرؤية، بالرؤية في نفي الشك عن الرائي، ولم يشبه المرئي، بالمرئي؛ فاعلم ذلك..."[2]

٢ - كما استدل الأشاعرة[3] - أيضاً - على وقوع الرؤية شرعاً بقوله ﷺ: (اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق، أحيني ما علمت الحياة خيراً لي، وتوفني إذا علمت الوفاة خيراً لي، اللهم وأسألك خشيتك في الغيب والشهادة، ....، ....، ....، وأسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة...)[4].

قال القاضي أبوبكر الباقلاني:

"... ويدل على ذلك أيضاً الأخبار التي قدمنا ذكرها عند سؤال الصحابة، مع قوله - عليه السلام - في دعائه، إنه قال:

[اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة][5].

وهذا - أيضاً - تصريح من الرسول - عليه السلام - في جواز الرؤية، وأنها غير مستحيلة؛ لأنه لا يسأل - ﷺ - في أمر مستحيل، لا سيما بعد تقدم موسى - عليه السلام - في سؤال الرؤية، وما كان منه؛ فلو كانت غير جائزة، أو مستحيلة لما

---

(١) سبق تخريجه؛ يراجع: ص١١٩١ من هذه الرسالة.

(٢) الإنصاف، للباقلاني، ص ١٨٢.

(٣) يراجع: الإنصاف، ص ١٨١.

(٤) رواه النسائي (كتاب السهو، باب: الدعاء بعد الذكر) سنن النسائي بشرح السيوطي، وحاشية السندي، ج ٣، ص ٥٤، ٥٥؛ والإمام أحمد في مسنده، ج ٥، ص ٩١.

(٥) سبق تخريجه، ص١١٩٢ من هذه الرسالة.

سألها – ﷺ –؛ فلما سألها، دل على الجواز..."[١].

المسلك الثالث: الاستدلال بالإجماع:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن المعتمد في إثبات جواز رؤية الله – تعالى – ووقوعها – أيضاً – هو: إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية؛ وذلك أن الصحابة – رضي الله عنهم – قد أجمعوا على جواز الرؤية بلا خلاف بينهم، وإنما وقع الخلاف بينهم في رؤية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج.

وذلك الإجماع يستلزم صحتها، فضلاً عن أن الآيات الواردة باثباتها، يجب حملها على ظاهرها المتبادر منها.

ولكن إمام الحرمين الجويني ذهب إلى: أنه لا تصح دعوى الإجماع بعد ظهور المخالفين من أهل القبلة: كالمعتزلة، والشيعة، وبعض الخوارج[٢] الذين يزعمون: أن رؤية الله – تعالى – بالأبصار مستحيلة.

قال أبوبكر الباقلاني:

" ... إعلم أن أهل السنة والجماعة، قد جوزوا الرؤية على الله – تعالى – شرعاً، وعقلاً؛ بلا خلاف بينهم على الجملة؛ وإنما وقع الخلاف بينهم هل يكون ذلك، ويجوز في الدنيا؟؛ أم ذلك في الآخرة خاصة.

فكل الصحابة أجمعوا – ومن بعدهم – من أهل السنة والجماعة، أن الله – تعالى – يرى في الجنة: يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك..."[٣].

وقال:

"... ويدل على صحة جواز الرؤية، إجماع الصحابة على جوازها في الجملة؛

---

(١) الإنصاف، للباقلاني، ص ١٨١.

(٢) يراجع: مقالات الإسلاميين، ص ١٥٣؛ شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٤؛ الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٧٣، ج ١، ص ١٦٥؛ الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب، ج ٣، ص ٢٥، ج ٣، ص ٣٨؛ إزالة الاعتراض عن مُحِقيٍّ آل أباض، ج ٢، ص ٥؛ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين – الخوارج والشيعة –، ص ٧٤.

(٣) الإنصاف، ص ١٧٦.

وإنما اختلفوا: هل عجلها لنبيه ﷺ ليلة المعراج؟ أم لا؟ على قولين؛ ولو لم يقع الاتفاق منهم على جوازها، لما صح هذا الاختلاف.

فلما وقع هذا الاختلاف، فقال بعضهم:

– عجل ذلك له في الدنيا قبل الآخرة.

– وقال البعض: لم يرد دليل على الجواز في الجملة، وأنه متفق عليه؛ وإلا كان يقول لمن قال بأنها لم تعجل: فكيف تجوز الرؤية، وهي مستحيلة عليه؟؛ فلما لم يقل ذلك أحد منهم، دل على إجماعهم على جوازها؛ فاعلم ذلك..."(١).

وقال الشريف الجرجاني:

"... والمعتمد فيه: أي في إثبات الوقوع؛ بل وفي صحته – أيضاً – إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية، المستلزم لصحتها، وعلى كون هاتين(٢) الآيتين محمولتين على الظاهر، المتبادر منهما، ومثل هذا الإجماع مفيد لليقين..."(٣).

وبسبب الإشكالات التي وردت على أدلة الأشاعرة العقلية على إثبات رؤية ما ليس في جهة، وما ليس بجسم – كانت لهم تجاه رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم في الدار الآخرة؛ وتجاه أدلتها العقلية، والنقلية عدة مواقف؛ وهي كما يلي:

أ – لم يَخْفَ على سيف الدين الآمدي(٤) ضعف المسالك العقلية التي استدل بها أصحابه على الرؤية، فعدل عنها إلى أدلة عقلية سواها(٥)؛ ولكنها هي الأخرى قد ورد عليها اعتراضات(٦).

ب – ذهب الآمدي إلى أن الإدراك، هو: عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم في جهة التعقل بالبرهان، أو الخبر.

---

(١) الإنصاف، ص ١٨١.

(٢) الآيتان هما: الآية ٢٢، ٢٣ من سورة القيامة؛ والآية ١٥ من سورة المطففين.

(٣) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢١٨.

(٤) يراجع: غاية المرام في علم الكلام، ص ١٥٩؛ ص ١٦٢؛ ١٦٨ – ١٧١.

(٥) يراجع: المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٦) يراجع: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

وعلى هذا فيجوز أن يخلق الله – تعالى – في عيون المؤمنين زيادة كشف، وبيان بالنسبة إلى ما حصل في النفس من العلم به – سبحانه –؛ وهذه الزيادة من الكشف، تسمى: إدراكا[١].

وبعد أن اختار الآمدي هذا المسلك العقلي لإثبات أن الله – تعالى– يرى لا في جهة، قلل من شأن الاعتماد على الأدلة النقلية؛ بل زعم أنها قاصرة عن إفادة الدلالة اليقينية، القطعية.

قال:

"... وعلى الجملة فلسنا نعتمد – في هذه المسألة – على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه؛ إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية، والاستبصارات[٢] العقلية؛ وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع، واليقين؛ فلا يذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي؛ إذ رُبَّ شخص يكون انقياده إلى: ظواهر الكتاب والسنة، واتفاق الأمة – أتم من انقياده إلى المسالك العقلية، والطرق اليقينية، لخشونة معركها، وقصوره عن مدركها..."[٣].

ج – صرح بعض الأشاعرة بضعف أدلتهم العقلية على إثبات رؤية ماليس في جهة؛ فعندما جعل الأشاعرة المصحح للرؤية هو الوجود؛ فيجب أن نرى الله – تعالى – في الآخرة؛ لأنه موجود، لم يخْفَ على كثير من المحققين من علماء المذهب ضعف هذا المسلك.

قال الرازي:

"... واحتج الجمهور من الأصحاب بأن قالوا: ....، ....، .... إن صحة الرؤية حكم مشترك فيه...، .....، ...، والحكم المشترك فيه لابد له من علة مشتركة...، ....،

---

(١) ينظر: غاية المرام، ص ١٦٦ – ١٦٨.

(٢) قال محقق الكتاب: الاستبصارات كلمة يستخدمها الآمدي بمعنى الشواهد، والأدلة غير الحاسمة؛ التي تقوي الدليل الأصلي اليقيني الذي لابد منه في المسائل العقلية.
يراجع: غاية المرام، ص ١٧٤؛ و ص ٧٣ هامش ٢.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٧٤.

...، فوجب أن تكون العلة هي الوجود؛ والله – تعالى – موجود، فوجب القول بصحة رؤيته؛ وهذا عندي ضعيف!!..."[١].

وقال – أيضاً –

"... اعلم: أن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه – تعالى – يصح أن يرى، على دليل الوجود. وأما نحن، فعاجزون عن تمشيه؛ ونحن نذكر ذلك الدليل؛ ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات..."[٢].

وقال:

"... إن هذه الدلائل التي تمسك بها نفاة الرؤية في غاية الضعف، والسقوط.

وأما مثبتوا الرؤية، فقد عولوا على أن قالوا: الله – تعالى – موجود، وكل موجود، فإنه تصح رؤيته.

ودليلهم في الإثبات: أن كل موجود تصح رؤيته، قد ذكرناه في أحكام الموجودات، وأوردنا عليه اعتراضات قوية؛ لا يمكن دفعها – البتّه –!!.

وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين؛ فنقول: بقي هذا البحث في محل التوقف!!..."[٣].

وقال الآمدي:

"... وقد أطبقت الأشاعرة – وغيرهم من أهل الحق – على جواز رؤية الباري عقلا، ووقوعها شرعاً. ....، ....، ....، والواجب البداية بتقديم النظر في طرف الجواز العقلي أولاً، ثم في وقوعه شرعاً – ثانياً –؛ وقد سلك المتكلمون في ذلك – من أهل الحق – مسالك لا تقوى..."[٤].

وقال:

"... المسلك الأول؛ هو: ما اشتهر من قولهم: الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة:

---

(١) معالم أصول الدين، ص ٦٨.

(٢) الأربعون في أصول الدين، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣) المطالب العالية، ج ٢، ص ٨٧.

(٤) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٥٩.

كالجواهر، والأعراض، ....، ....، ....؛ وإذا كان متعلق الرؤية ليس إلا نفس الوجود، وجب أن تتعلق الرؤية بالباري لكونه - لا محالة - موجوداً.

ومن نظر - بعين التحقيق - علم أن: المتعلق به، منحرف عن سواء الطريق..."[1].

ولما أحس الشهرستاني بضعف دليل الوجود - الذي اعتمده الأشاعرة كدليل عقلي لإثبات رؤية ما ليس في جهة - أراد أن يحرره بصياغة أخرى وقد أسهب[2] في عرض هذه الدلالة؛ وإن كانت نفسه لم تطمئن إلى صحتها؛ لكثرة الإشكالات الواردة عليها[3].

وقد صرَّح الآمدي بضعف تلك الطريقة.

قال:

"... ولما تخيل بعض الأصحاب[4] زيغ هذه الطريقة عن الصواب، انتهج منهجاً آخر؛ ....، ....، .... .

وهذا الاسهاب - أيضاً - مما لا يشفي غليلا..."[5].

د - عندما أدرك بعض الأشاعرة أن: أدلتهم العقلية على القول، بأن ا لله - تعالى - يرى، لا في جهة، ضعيفة؛ قالوا: إن التعويل على الأدلة العقلية - في هذه المسألة - متعذر؛ فرجعوا إلى القول: بأن المعتمد هو: التمسك بالظواهر النقلية - على حد قولهم -.

قال الرازي:

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٥٩، ١٦٠.

(٢) يراجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٥٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٤) أطال الشهرستاني النفس في عرضه لطريقته، وفضلها على طرق أصحابه الأشاعرة؛ وإن كانت نفسه لم تسكن إليها تمام السكون؛ لكثرة الاعتراضات الواردة عليها، كما صرح بذلك في نهاية المبحث.

يراجع: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٧٥ وما بعدها؛ ثم ص ٣٦٩.

(٥) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٦١؛ ص ١٦٢.

"... والمختار – عندنا – أن نقول: الدلائل السمعية، دالة على حصول الرؤية؛ وشبهات المعتزلة – في امتناع الرؤية – باطلة؛ فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر..."(١).

وقال:

"... ولنختم هذا الفصل بخاتمة؛ وهي أنا نقول: اعلم: أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة، هذا الذي أوردناه(٢)؛ وأوردنا عليه هذه الأسئلة(٣)؛ واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها.

وإذا عرفت هذا، فنقول: مذهبنا – في هذه المسألة – ما اختاره الشيخ: أبومنصور الماتريدي(٤) السمرقندي؛ وهو: أنا لا نثبت صحة رؤية الله – تعالى – بالدليل العقلي؛ بل نتمسَّك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث.

---

(١) معالم أصول الدين، ص ٦٩.

(٢) وهو: أن المصحح للرؤية، هو: الوجود؛ ولما كان الباري – سبحانه – موجودا، صح أن يرى.

(٣) لقد أورد الرَّازي على هذا الدليل اثني عشر اعتراضاً؛ يراجع: الأربعون في أصول الدين، ج ١، ص ٢٦٨ – ٢٧٧.

(٤) هو: الإمام: أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، السمرقندي؛ والماتريدي نسبة إلى القرية التي ولد بها؛ وتسمى ماتريد، أو ما تريت؛ وهي قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر؛ ويراد به ما وراء نهر جيحون؛ وأحياناً تضاف سمرقند إلى النسبة؛ فيقال: السمرقندي وإليه تنسب فرقة الماتريدية.

وله كتب كثيرة في الجدل، والرد على المعتزلة، والرافضة، والقرامطة، وله كتاب مأخذ الشرائع في أصول الفقه.

وقد ضاع معظم مصنفاته؛ ولم يبق منها سوى:

كتاب تأويلات أهل السنة في التفسير، وكتاب التوحيد في علم الكلام، وكتاب المقالات. وقد توفي سنة ٣٣٣هـ.

ترجمته:

الجواهر المضية، القرشي، ج ٣، ص ٣٦٠، ٣٦١؛ تاج التراجم، ابن قطلوبغا، ص ٥٩؛ الخطط، للمقريزي، ج ٢، ص ٣٥٩؛ مفتاح السعادة، طاش كبرى زاده، ج ٢، ص ٩٦، ١٥١، ١٥٢، ٢٨٢، ٥٧٤؛ الفوائد البهية، اللكنوي، ص ١٩٥.

مقدمة د. فتح الله خليف لكتاب التوحيد، م ١– م ٢٦.

فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل، وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية، يتمسك بها في نفي الرؤية، اعترضنا على دلائلهم، وبينا ضعفها، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر..."[1].

وقال – أيضاً –:

"... فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل؛ وأنا غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها، أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل..."[2].

وقال:

"... وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين: [أي: المعتزلة، والأشاعرة][3]؛ فنقول: بقي هذا البحث في محل التوقف!!؛ إلا أنا رأينا الأنبياء، والرسل – عليهم السلام – مخبرين عن حصول هذه الرؤية، ورأينا أصحاب[4] المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنها جارية، مجرى المقدمات لهذه الرؤية؛ فقوي الظن في جواز وقوعها [أي: الرؤية]؛ وحقائق الأشياء لا يعرفها – بتمامها – إلا الله الحكيم..."[5].

وقال الشهرستاني:

"... واعلم: أن هذه المسألة سمعية:

– أما وجوب الرؤية، فلا شك في كونها سمعية.

---

(١) الأربعون في أصول الدين، ج ١، ص ٢٧٧.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) مابين القوسين المعكوفين زيادة، ذكرتها، لتوضيح المعنى.

(٤) أصحاب المكاشفات، هم: الصوفية!!؛ وهي: من جملة الأحوال التي يدعي المتصوفة أنها تعرض لهم في السلوك!! نسأل الله – بمنّه وكرمه السلامة من البدعة، والثبات على الإسلام والسنة إلى يوم نلقاه!!.
والكشف في اللغة، هو: رفع الحجاب.
وفي الاصطلاح، هو: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية، وجودا، أو شهوداً.
يراجع: التعريفات، للجرجاني، ص ١٨٤.
والمكاشفة، هي: حضور لا ينعت بالبيان.
يراجع: التعريفات، للجرجاني، ص ٢٢٧.

(٥) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٢، ص ٨٧.

– وأما جواز الرؤية، فالمسلك العقلي: ما ذكرناه؛ وقد وردت عليه تلك الاشكالات، ولم تسكن النفس – في جوابها – كل السكون، ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التفصي عنها كل الحركة؛ فالأولى بنا أن نجعل الجواز – أيضاً – مسألة سمعية!!؛ وأقوى الأدلة السمعية فيها: قصة موسى – عليه السلام –؛ وذلك مما يعتمد – كل الاعتماد – عليه..."[١].

وقال الشريف الجرجاني:

"... ولقد بالغ المصنف[٢] في ترويج المسلك العقلي[٣]؛ لإثبات رؤيته – تعالى–؛ لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة، المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري: كمفهوم الماهية، والحقيقة؛ فلا تتعلق بها الرؤية أصلا؛ وأن المدرك من الشبح – البعيد – هو: خصوصيته الموجودة؛ إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها؛ فإن مراتب الاجمال متفاوتة: قوة، وضعفا – كما لا يخفى على ذي بصيرة – فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك، وما يتعلق به من الأحوال. ....، ....، ....

وفي هذا الترويج تكلفات أُخَرُ، يطلعك عليها أدنى تأمل.

فإذن الأولى: ما قد قيل: من أن التعويل – في هذه المسألة – على الدليل العقلي، متعذر!!؛ فلنذهب إلى: ما اختاره الشيخ: أبومنصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية..."[٤].

هـ – الشك في قطعية دلالة النصوص النقلية على إثبات الرؤية:

لقد استدل بعض الأشاعرة على وقوع الرؤية بالآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة التي صرحت بإثبات الرؤية؛ ولكنه نكص إلى الشك في قطعية

---

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٦٩.

(٢) يقصد به: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، مصنف كتاب المواقف في علم الكلام (٧٠٨هـ – ٧٥٦هـ).

(٣) وهو: قولهم: المصحح للرؤية، هو: الوجود.
وهو، أمر مشترك؛ فالباري – سبحانه – يجوز أن يراه المؤمنون؛ لأنه موجود.

(٤) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

دلالتها على إثبات الرؤية؛ حيث زعم أنها ظواهر ظنية، لا تفيد اليقين!!.

– فأما الأحاديث النبوية الشريفة، فقد قدحوا في دلالتها، وثبوتها؛ حيث زعموا: أنها ظواهر ظنية الدلالة، وظنية الثبوت؛ لأنها أخبار آحاد؛ وخبر الآحاد ظني الثبوت، فلا يحتج به في المسائل العلمية، ولا يفيد اليقين، ولا تثبت به عقيدة عند الأشاعرة – كما تقدم[١] –.

– وأما الآيات القرآنية، فقالوا: إنها قطعية الثبوت؛ ولكنها ظنية الدلالة؛ لأنها ظواهر ظنية لا تفيد اليقين؛ ومسألة الرؤية متوقفة دلالتها على الأدلة النقلية، وهي ظنية؛ والموقوف على الظني، ظني – أيضاً –.

قال الشريف الجرجاني – بعد ذكر قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢]–:

"... وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة؛ وحينئذ لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية، التي يطلب فيها اليقين..."[٣].

وقال – أيضاً – بعد أن ذكر قوله تعالى:

﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[٤] –:

"... وهذا المسلك – أيضاً – من الظواهر المفيدة للظن..."[٥].

وقال فخر الدين محمد الرازي:

"... الدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو، والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم الاضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي.

---

(١) يراجع: ص من هذه الرسالة ٢٨٤ – ٢٩٢.

(٢) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٣) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢١٧.

(٤) سورة المطففين، الآية ١٥.

(٥) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢١٧، ٢١٨.

وعدم هذه الأشياء مظنون؛ لا معلوم؛ والموقوف على المظنون، مظنون.

وإذا ثبت هذا؛ ظهر أن: الدلائل النقلية، ظنية، وأن العقلية قطعية؛ والظن لا يعارض القطع..."[1].

وهذه المواقف السابقة - كلها أو بعضها - هي التي مهدت الطريق أمام الرأي الثاني من آراء الأشاعرة في هذه المسألة؛ فلننتقل إليه!!.

القول الثاني: من أقوال الأشاعرة في رؤية الله - تعالى -:

قلنا - فيما سبق - إن الأشاعرة قد بنوا أصل دينهم على دليل الحدوث (الجواهر، والأعراض)، والتزموا بلوازمه[2]؛ فنفوا علو ا لله - تعالى - على خلقه، وأرادوا أن يثبتوا الرؤية مع نفي العلو، بأدلة عقلية؛ فلزمهم التناقض والاضطراب، وانكشف لهم ضعف أدلتهم، وزيفها، ثم قدح بعضهم في الأدلة السمعية بقوادح.

ولهذه الأسباب انكشف لبعضهم أن إثبات الرؤية مع نفي العلو في غاية التناقض، والاضطراب؛ وأن رؤية مالا يكون في داخل العالم، ولا خارجه، ممتنع عند كافة العقلاء؛ لأن الرؤية مع نفي العلو لا حقيقة لها؛ بل هي تكاد ترجع - عند التحقيق - إلى أنها مزيد علم با لله - تعالى -، أو هي رؤية قلبية.

وقد صرح الإمام الغزالي بأن حقيقة الرؤية، واللقاء الذي ورد به الشرع، هو: مزيد علم با لله - تعالى - يحصل به الانكشاف، والوضوح. فمن عرف ا لله - سبحانه - في الدنيا، استكمل هذه المعرفة في الآخرة؛ بحيث تزيد تلك المعرفة، وتستكمل.

وذلك الانكشاف - في الدار الآخرة - هو: الذي يسمى رؤية.

فمعرفة المؤمنين لربهم في الآخرة، هي: غاية الانكشاف، وتمام العلم، وهي: استكمال للمعرفة الأولى.

ولا ريب أن بين المعرفة با لله - تعالى - في الآخرة، وبين المعرفة با لله في الدنيا - تفاوت في مزيد الكشف، واستكمال الوضوح؛ وذلك مثل التفاوت الذي يحصل لمن

---

(١) معالم أصول الدين، ص ٢٤.

(٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ١٠٦، ١٠٧.

رأى شخصاً، ثم غمض بصره؛ فإنه يجد صورته حاضرة في خياله، كأنه ينظر إليها.

ثم إذا فتح عينيه، وأبصر ذلك الشخص المتخيل - حقيقة - أدرك تفاوتاً بين الرؤيتين.

ويرى الغزالي أنه لا فرق بين الصورتين إلا من ناحية الزيادة في الكشف والوضوح.

قال:

"... إن الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة؛ وإنما الافتراق بمزيد الوضوح، والكشف؛ فإن صورة المرئي صارت بالرؤية أتم انكشافا، ووضوحا..."[١].

وقال:

"... فإذًا الخيال أول الإدراك. والرؤية هو: استكمال إدراك الخيال، وهو: غاية الكشف؛ وسمي ذلك: رؤية؛ لأنه غاية الكشف؛ لا، لأنه في العين؛ بل لو خلق ا لله - تعالى - هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجبهة، أو الصدر - مثلاً -، استحق أن يسمى رؤية..."[٢].

وقال:

"... المعلومات التي لا تتشكل في الخيال - أيضاً - لمعرفتها، وإدراكها، درجتان:-

- إحداهما: أولى.
- والثانية: استكمال لها.

وبين الثانية والأولى - من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح - مابين المتخيل، والمرئي.

فتسمى الثانية - أيضاً - بالإضافة إلى الأولى-: مشاهدة، ولقاء، ورؤية!!.

وهذه التسمية، حق ؛ لأن الرؤية، سُمِّيَتْ رؤية؛ لأنها غاية الكشف.

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٧٨، ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩؛ ثم يراجع: الحقيقة في نظر الغزالي، ص ٣٥٦، ٣٥٧.

وكما أن سنة الله جارية، بأن: تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية، ويكون حجاباً بين البصر والمرئي؛ ولابد من ارتفاع الحجاب؛ لحصول الرؤية!!.

وما لم يرتفع، كان الإدراك الحاصل، مجرد التخيل.

فكذلك مقتضى سنة الله – تعالى – أن النفس مادامت محجوبة – بعوارض البدن، ومقتضى الشهوات، وما غلب عليها من الصفات البشرية – فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة، واللقاء في المعلومات الخارجة عن الخيال؛ بل هذه الحياة، حجاب لها، مانع عنها بالضرورة، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار؛ ولذلك قال الله – تعالى – لموسى – عليه السلام –:

﴿لَنْ تَرَانِي﴾[1].

...، ...، ... . فإذا ارتفع الحجاب بالموت، وطهرت النفس من كدورات المعاصي، ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع: من العرض، والحساب، وغيره...، ووافى استحقاق الجنة...، ...، ...، فعند ذلك يستعد...، ...، ...، لأن يتجلى فيه الحق – جل جلاله –، فيتجلى له تجليا، يكون انكشاف تجليه – بالإضافة إلى ما عليه – إنكشاف تجلي المرئيات – بالإضافة إلى ما تخيله.

وهذه المشاهدة، والتجلي، هي: التي تسمى: رؤية.

فإذًا الرؤية، حق!!؛ بشرط أن لا يفهم من الرؤية، استكمال الخيال في متخيل، متصور، مخصوص بجهة، ومكان!!؛ فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين، علوا كبيرا.

بل كما عرفته في الدنيا – معرفةً، حقيقيةً، تامةً: من غير تصور، وتخيل، وتقدير شكل، وصورة – فتراه في الآخرة، كذلك!!.

بل أقول: المعرفة الحاصلة في الدنيا – بعينها – هي التي تستكمل، فتبلغ كمال الانكشاف، والوضوح، وتنقلب مشاهدة!!؛ فلا يكون بين المشاهدة في الآخرة، والمعلوم في الدنيا، اختلاف؛ إلا من حيث زيادة الكشف، والوضوح.

فإذا لم يكن في المعرفة: إثبات صورة، وجهة، فلا يكون في استكمال المعرفة –

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

بعينها – وترقيها في الوضوح إلى غاية الكشف – أيضاً – جهة، وصورة؛ لأنها هي – بعينها –، إلا في زيادة الكشف، كما أن الصورة المرئية هي المتخيلة – بعينها – إلا في زيادة الكشف..."[١].

وكاد الإمام الرازي – في بعض كتبه – أن يميل إلى التوقف!!؛ أو تفسيرها بأنها مزيد علم با لله – تعالى – في الدار الآخرة!!.

قال:

"... قد ذكرنا أن المراد بالرؤية نوع من الانكشاف، نسبته إلى المرتبة الثانية، كنسبة رؤية اللون إلى تصور ماهية اللون.

ولا شك أن الحكم بجواز حصول هذه الحالة، وبامتناع حصولها، مما يتوقف العقل فيه، ولا يمكنه الجزم به، لا بالنفي؛ ولا بالاثبات، إلا بالدليل المنفصل..."[٢].

وقال:

"... إن رؤية ا لله – تعالى – بالتفسير المذكور، بتقدير أن تحصل؛ فمحلها هو:

– هذه العين، والحدقة؟.

– أم جوهر النفس؟.

– والأول، كالمستبعد جدا!!؛

– وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف، هو: جوهر النفس الناطقة؛ فهذا أقرب إلى العقل..."[٣].

وقال الشيخ: الأستاذ: محمد عبده[٤]:

"... قد ورد في القرآن العزيز:

– ما يكاد أن يكون محكما في أنه – تعالى – يرى يوم القيامة.

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٧٩ – ١٨٢؛ ثم يراجع: الحقيقة في نظر الغزالي، ص ٣٥٦، ٣٥٧.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٢، ص ٨٣.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٢، ص ٨٣؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٧.

(٤) سبقت ترجمته، ص٨٤٦ من هذه الرسالة.

- ومثله، في أنه لا يصح أن يدركه البصر؛ أي: لا يرى بحاسة البصر!!.
- الأول: قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1].
- الثاني: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[2].

وقد ورد هذا الثاني، مع برهانه، في قوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3]؛ فهو: في قوة التعليل؛ أي: لأنه اللطيف؛ ومن أحكام اللطيف، أنه: لا يرى.

وقوله: ﴿الْخَبِيرُ﴾، برهان على أنه يدرك الأبصار.

وكون الإدراك، بمعنى الإحاطة، غير مقبول؛ على أنه لو كان، لكان في النظر ما يقاومه.

وتأيدت آيةُ الإثباتِ بأحاديث صحيحة، ثم استمر الأمر في السلف على إجماله، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم، ولا جسماني، ولا رسم له، ولا جهة، ولا شكل، ولا صورة.

فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا.

واتفق الكل على ذلك؛ فإن الرؤية بما هي عليه في الشاهد، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو: جسماني كثيف، تقع عليه أشعة الضياء، أو بما هو مضيء بذاته؛ أو بغيره.

ثم افترقوا في مقالاتهم:
- فمنهم: من أخذ بطرف الإثبات؛ لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا.
- والآخر بطرف النفي؛ مُسْتَدِلاًّ بما يترتب على هذا الوجه المعروف.

فَعَلِمْنَا من ذلك: أن ليس النزاع بينهم، في أمر محصل؛
- فإن صاحب الاثبات، نفى جميع لوازم الرؤية، ماعدا الانكشاف.
- وصاحب النفي، إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الاحساسية؛ فضلاً عن غيرها، فهب أنه بأية قوة كانت؛

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
(٣) نفس السورة، ونفس الآية.

﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١].

فالأول: قائل بما قال الثاني؛ وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج، ومقالات الخداج؛ خصوصاً ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية، التي لا تفيد في مجال البراهين!!.

وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد.

بل الواجب علينا هو: الإيمان بأن الله يرى – كما أخبر – على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث؛ وَلْيَكُنْ بأية قوة من قوانا؛ أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت، في أي عضو من أعضائنا؛ وإن كان القلب!!..."[٢].

وقد لاحظ شيخ الإسلام ابن تيمية – وهو مؤرخ إسلامي دقيق لآراء الفرق – أن بعض الأشاعرة قد فسر الرؤية – الواردة في النصوص الشرعية – بأنها مزيد علم بالله – تعالى – في الدار الآخرة؛ وهذا ميل واضح إلى مذهب المعتزلة في مسألة الرؤية. قال:

"... حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين: كأبي حامد[٣]، وابن الخطيب[٤]، وغيرهما، لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى: قول المعتزلة، أو قريب منه، وفسروها بزيادة العلم، كما يفسرها بذلك الجهمية، والمعتزلة، وغيرهم..."[٥].

وقال – أيضاً –:

"... ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية، وقالوا: قولنا هو: قول المعتزلة في الباطن؛ فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف، ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة..."[٦].

وقال – أيضاً – :

---

(١) سورة النحل، الآية ٨.

(٢) محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ج ٢، ص ٥٣٦ – ٥٣٩؛ ثم يراجع: الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ص ٥٤، ٥٥؛ ص ٥٧، ٥٨؛ ص ٦٧.

(٣) هو: حجة الإسلام، الإمام الغزالي (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ).

(٤) هو: الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٤هـ – ٦٠٦هـ).

(٥) تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٣٦٠.

(٦) مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٨٥.

"... فلهذا صار الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية، وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة، فسروها بما تفسرها به المعتزلة؛ وقالوا: الخلاف بيننا، وبين المعتزلة، لفظي..."[1].

وهكذا تبين لنا مذهب الأشاعرة في مسألة الرؤية؛ وا لله أعلم!!.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٥٠.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في مسألة رؤية الله - تعالى -

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة رؤية الله ـ تعالى ـ

بعد عرض أقوال الفريقين: – المعتزلة، والأشاعرة – نجد أن الأشعرية قد تأثروا بالمعتزلة، في المنهج، وترتب على ذلك تأثر في النتائج؛ وذلك التأثر يتجلى فيما يلي:–

١ – لقد بنى المعتزلة أصل دينهم في العلم با لله – تعالى –، وصفاته على دليل الحدوث[1] (الجواهر والأعراض)، والتزموا بلوازمه؛ ومن تلك اللوازم: إنكار علو ا لله – تعالى – على خلقه؛ ومن ثم إنكار الرؤية؛ وما كنا لنتوقع منهم سوى ذلك؛ لأن المقدمات الباطلة، تعطي نتائج باطلة؛ حيث أن لوازم هذا الدليل المبتدع تقضي بذلك؛ حيث صرحوا بنفي الجسمية، وأنكروا الجهة، بمعنى نفي علو ا لله – تعالى – على خلقه، وكل ذلك يفضي – بداهة – إلى إنكار رؤية الذات الإلهية؛ لأنهم لم يفرقوا تفرقة حقيقية بين الخالق – جل وعلا –، وبين المخلوق؛ فقالوا: بأن الرؤية لها شروط معينة؛ مثل: كون المرئي في جهة من الرائي، أو مقابلا له، أو حالا في المقابل، أو في حكم المقابل[2]، والشعاع، واللون، وغير ذلك من شروط الرؤية.

وهذه الشروط منتفية في حق ا لله – تعالى –.

وقد زعموا: أن إثبات الرؤية لله – تعالى – يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه – تعالى – بخلقه؛ لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلا، أو حالاً في المقابل؛ وهذه من صفات الأجسام؛ فيجب أن يكون الباري – عز وجل – جسما؛ وإذا كان جسما، وجب أن يكون محدثا؛ لأن الأجسام لا تخلو عن المعاني المحدثة: كالأعراض، فيؤدي ذلك إلى حدوثه.

وزعموا: – أيضا – أن إثبات الرؤية، يوجب أن يكون الباري – سبحانه – في جهة، وأن يكون محدوداً، محصوراً؛ وحينئذ تجب عليه الزيادة والنقصان، ...

---

(١) لقد بينت هذا الدليل بالتفصيل، ثم بينت تأثر الأشاعرة به، ثم قمت بنقده؛ يراجع: ص من هذه الرسالة ٢٤٢ – ٢٦٤.

(٢) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٩.

فإذا كان إثبات الرؤية لله – تعالى –، يؤدي إلى كل هذه المحالات، وجب نفيها، عنه، والقول باستحالتها عليه[١]!!.

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في المنهج، ومن ثم في النتائج؛ حيث استدلوا على حدوث العالم وإثبات أن له محدثاً؛ وهو: الله – سبحانه – بدليل الحدوث (الجواهر والأعراض)، والتزموا بلوازمه؛ بل إن الأشاعرة، بالغوا في شرح هذا الدليل، ووضعوا له القواعد، والمقدمات التي يتوقف عليها، وجعلوه الطريق إلى العلم بإثبات حدوث العالم، وأن له محدثاً؛ وأن إبطاله يسد باب إثبات الصانع!!.

وقد بينت ذلك – كله – بالتفصيل فيما تقدم، وبينت نقد هذا الدليل، فلا وجه لإعادته[٢].

٢ – وكذلك تأثر الأشاعرة بالمعتزلة؛ حيث نفوا الجهة، أو – بتعبير أدق أنكروا علو الله – تعالى – على خلقه.

وقد بينت – فيما سبق – ذلك بالتفصيل، ونقدت مذهب المعتزلة، والأشاعرة في إنكار العلو[٣].

وقد حاول الأشاعرة إثبات الرؤية مع التصريح بنفي الجسمية، ونفي الجهة – أو العلو بتعبير أصح –، فعسر ذلك عليهم، وجاءت أقوالهم سوفسطائية مموهة، وكانت أدلتهم – على ذلك – ضعيفة متكلفة، والتزموا بلوازم باطلة في العقل والدين؛ مثل قولهم: إن المرئي يمكن أن يرى بلا جهة، وجوزوا رؤية أعمى الصين الذرة في الأندلس[٤].

ومثل قولهم: يمكن أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، ونحن لا نراها.

ومثل قولهم: إن المصحح للرؤية، هو: مجرد الوجود؛ والباري – سبحانه – موجود، فيجوز أن يرى.

---

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٦.

(٢) يراجع: ص من هذه الرسالة ٣٨١ – ٤٢٤

(٣) يراجع: ص من هذه الرسالة ١١٠٤ – ١١١٩

(٤) شرح المواقف، ص ٢٢٤؛ شرح العقائد العضدية، ص ٥٣٦.

فلزمهم من جراء ذلك أن: الطعوم، والروائح، والأصوات، يمكن أن ترى؛ لأنها موجودة.

وقد اضطر الأشاعرة – لمكان ذلك – أن يسلموا بهذه اللوازم؛ وهذا خروج عن الطبع، والمألوف، والمعقول.

وقد ذهب الأشاعرة إلى: أن ا لله – تعالى – يرى لا في جهة؛ ولولا النشأة على هذا المذهب منذ الصغر، والتعظيم لعلماء المذهب الأشعري الكبار، وقبول أقوالهم – لما أمكن أن يكون هذا المذهب مقنعا، ولا صدق به أحد سليم الفطرة؛ لأن مذهب الأشعرية في الرؤية، لا حقيقة له.

وقد أحس بعض الأشاعرة بضعف أدلتهم العقلية على جواز رؤية ما ليس بجسم، ولا في جهة، فصرحوا بأنها أدلة ضعيفة متكلفة؛ مهما بالغ الأشاعرة في ترويجها[(١)].

ولما أحس بعض الأشاعرة بضعف أدلتهم العقلية على إثبات الرؤية، عدل عنها إلى الأدلة السمعية.

قال الجرجاني:

"... فإذن، الأولى ما قد قيل: من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي، متعذر؛ فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبومنصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية؛ وقد مر عمدتها..."[(٢)].

٣ – ولكن بعضهم رجع إلى القول: بأن الآيات القرآنية ظواهر ظنية، يتطرق إليها التأويل؛ فلا تفيد اليقين[(٣)]؛ وهذا – في الحقيقة – تأثر واضح بمذهب المعتزلة؛ حيث قدموا الأدلة العقلية على النقلية؛ وقد بينت ذلك التأثر – كله – بالتفصيل – فيما تقدم – وقمت بنقد المعتزلة والأشاعرة في ذلك[(٤)].

٤ – وقد ذهب المعتزلة إلى أن الأحاديث التي أخبرت برؤية ا لله – تعالى – في

---

(١) يراجع: ص من هذه الرسالة١١٩٥ـــ ١٢٠٠.

(٢) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٣) يراجع: المصدر نفسه، ص ٢١٧، ٢١٨.

(٤) يراجع: المبحث الخامس من الباب الأول، ص من هذه الرسالة١٩٧ـ٢٥٣.

الآخرة؛ أنها أخبار آحاد، وخبر الآحاد لا يفيـد العلـم، ولا تثبـت بـه عقيـدة؛ لأنـه ظـني الثبوت، وظني الدلالة، فـلا يصلـح للتعويـل عليـه في المسـائل العلميـة الـتي يطلـب فيهـا اليقين[١].

وقد تأثر الأشاعرة بهم في هـذا الجـانب، فذهبـوا إلى أن أخبـار الآحـاد، لا تفيـد العلم، ولا تثبت بها عقيدة[٢].

٥ – ولمكان هذه الأمور – كلها – مجتمعة؛ فقد عدل بعض الأشاعرة عن القول بإثبات الرؤية، وفسرها بأنها مزيـد علـم بـا لله – تعـالى – في الـدار الآخـرة؛ بمعنـى أنهـا إنكشاف، وإدراك.

وهذا ميل من بعض الأشاعرة إلى مذهب المعتزلة في الرؤية؛ الأمر الذي يسوغ لي أن أقول بأن بعض الأشاعرة، أول الرؤية كما هو مذهب المعتزلة أو كاد.

وعليه يمكن أن يقال: بأن بعض الأشاعرة: كأبي حامد الغزالي، والرازي، وبعـض المتأخرين: كالشيخ: الأستاذ محمد عبده، ومحمود شلتوت[٣]، وغيرهم، قـد تـأثر بمذهـب المعتزلة في الرؤية، ومال إليه؛ حيث فسر رؤية ا لله – تعالى – الـتي جـاءت بهـا الآيـات، والأحاديث – بما تفسرها به المعتزلة.

والنصوص المنقولة عن الفريقين تؤيد ذلك – كما تقدم –[٤].

وسوف أذكر بعضها بإيجاز خشية الإطالة.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فإن قال: إن الرؤية تجوز على ا لله – تعالى – ؟.

– قيل له: الرؤية بالأبصـار علـى ا لله تسـتحيل؛ والرؤيـة بالمعرفـة، والعلـم تجـوز عليه.

---

(١) يراجع: ص ٢٨٠–٢٨٣ من هذه الرسالة.

(٢) يراجع: ص ٢٨٤–٢٩٢ من هذه الرسالة.

(٣) يراجع: الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٧ – ٥٨؛ ص ٦٧؛ وأيضاً ص ٥٤، ٥٥؛ هـامش رقـم (١)، ص ٩.

(٤) يراجع: ص ١١٤٠ ؛ ثم: ص ١٢١٠ من هذه الرسالة؟ ١٢٠٢ – ١٢٠٨.

– فإن قال: فما دليلكم على هذا؟. ....، ....، ....

– قيل: الذي يدل عليه، قوله تعالى:

﴿لاتدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار﴾[(١)].

وإدراك البصر، ورؤية البصر، سواء في اللغة لا يختلفان.

فإذا صح ذلك، فيجب أن نقطع بأنه – تعالى – لا يرى بالأبصار ..."[(٢)].

وقال القاضي عبد الجبار – أيضاً –:

"... فإن قيل: فقد قال – ﷺ – لأصحابه مبشراً لهم: (إنكم ترون ربكم يوم القيامة)[(٣)]، فهلا دل ذلك على أنه يرى بالأبصار؟.

– قيل له: إن القرآن لا يعترض عليه بخبر من يجوز عليه الغلط؛ وإنما روى هذا الخبر واحد، أو عدد لا يعلم صحة ما رووه.

ولو صح، لكان المراد به أنهم يعلمون في الآخرة – ضرورة – من غير كلفة نظر، وتفكر.

والرؤية بمعنى العلم في اللغة، لهي بمعنى: الإدراك بالبصر؛ ولذلك يقول القائل: رأيت الله – تعالى – قال: كذا، وكذا؛ وهو: ظاهر..."[(٤)].

وقال:

"... فالأخبار التي يروونها – في هذا الباب – أبعد من صحة التعلق بها؛ لأنها أخبار آحاد، وطريق هذه المسألة القطع، وكلها، أو معظمها كما تقتضي الرؤية، فغير خال من التشبيه.

فإن صح التعلق بها في الرؤية، ليصحن التعلق بها في التجسيم..."[(٥)].

وقال:

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) مختصر أصول الدين – ضمن رسائل العدل والتوحيد –، ج ١، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٣) ذكر عبد الجبار هذا الحديث بالمعنى؛ والحديث صحيح؛ وقد سبق تخريجه؛ يراجع: ص ١١٩١ من هذه الرسالة.

(٤) رسائل العدل والتوحيد، ج ١، ص ٢٢١.

(٥) المحيط بالتكليف، ص ٢١٣.

"... ومما يجب نفيه عن ا لله – تعالى – الرؤية.

...، ...، ...، ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل، والسمع جميعا..."[١].

وقال الزمخشري:

"... البصر هو: الجوهر اللطيف الذي ركبه ا لله في حاسة النظر، به تدرك المبصرات.

فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه؛ لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا، أو تابعا؛ كالأجسام، والهيئات..."[٢].

وقد تأثر بهم بعض الأشاعرة، كالغزالي، وفخر الدين الرازي، وبعض المتأخرين: كالشيخ: الأستاذ: محمد عبده، والشيخ: محمود شلتوت، وغيرهم؛ حيث فسروا الرؤية بأنها مزيد علم با لله – تعالى – في الدار الآخرة؛ أو هي: رؤية قلبية.

وقد صرح الإمام، أبوحامد الغزالي – في بعض كتبه التي ظن بها على غير أهلها – بأن حقيقة الرؤية، واللقاء الذي ورد به الشرع، هو: مزيد علم با لله – تعالى – يحصل به الانكشاف، والوضوح؛ فمن عرف ا لله – سبحانه – في الدنيا، استكمل هذه المعرفة في الآخرة؛ بحيث تزيد تلك المعرفة، وتستكمل.

وذلك الانكشاف – في الدار الآخرة – هو: الذي يسمى رؤية.

فمعرفة المؤمنين لربهم في الآخرة، هي: غاية الانكشاف، وتمام العلم، وهي: استكمال للمعرفة الأولى.

ولا ريب أن بين المعرفة با لله – تعالى – في الآخرة، وبين المعرفة با لله في الدنيا – تفاوت في مزيد الكشف، واستكمال الوضوح؛ وذلك مثل التفاوت الذي يحصل لمن رأى شخصا، ثم غمض بصره؛ فإنه يجد صورته حاضرة في خياله، كأنه ينظر إليها.

ثم إذا فتح عينيه، وأبصر ذلك الشخص المتخيل – حقيقة – أدرك تفاوتاً بين الرؤيتين؛ ولا فرق بين الصورتين إلا من ناحية الزيادة في الكشف، والوضوح.

قال:

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٣.

(٢) الكشاف، للزمخشري، ج ٢، ص ٣٢.

"... إن الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة؛ وإنما الافتراق بمزيد الوضوح، والكشف؛ فإن صورة المرئي، صارت بالرؤية أتم إنكشافا، ووضوحا..."(١).

وقال:

"... فإذًا الخيال أول الإدراك. والرؤية، هو: استكمال إدراك الخيال؛ وهو: غاية الكشف؛ وسمي ذلك: رؤية؛ لأنه غاية الكشف؛ لا، لأنه في العين؛ بل لو خلق الله – تعالى – هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجبهة، أو الصدر – مثلا – استحق أن يسمى رؤية..."(٢).

وقال:

"... المعلومات التي لا تتشكل في الخيال – أيضاً – لمعرفتها، وإدراكها، درجتان:–

– إحداهما: أولى.

– والثانية: استكمال لها.

وبين الثانية، والأولى – من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح – مابين المتخيل والمرئي.

فتسمى الثانية – أيضاً – بالإضافة إلى الأولى – مشاهدة، ولقاء، ورؤية!!.

وهذه التسمية، حق؛ لأن الرؤية، سميت رؤية؛ لأنها غاية الكشف.

وكما أن سنة الله جارية، بأن: تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية، ويكون حجاباً بين البصر والمرئي؛ ولابد من ارتفاع الحجاب؛ لحصول الرؤية!!.

ومالم يرتفع، كان الإدراك الحاصل، مجرد التخيل.

فكذلك مقتضى سنة الله – تعالى – أن النفس ما دامت محجوبة – بعوارض – البدن، ومقتضى الشهوات، وما غلب عليها من الصفات البشرية – فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة، واللقاء في المعلومات الخارجة عن الخيال؛ بل هذه الحياة، حجاب لها، مانع

---

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٧٨، ١٧٩.

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٧٩؛ ثم يراجع: الحقيقة في نظر الغزالي، ص ٣٥٦، ٣٥٧.

عنها بالضرورة، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار؛ ولذلك قال ا لله – تعالى – لموسى – عليه السلام –:

﴿لن تراني﴾[١].

...، ...، ... . فإذا ارتفع الحجاب بالموت، وطهرت النفس من كدورات المعاصي، ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع: من العرض، والحساب، وغيره...، ووافى استحقاق الجنة...، ...، ...، فعند ذلك يستعد ...، ...، ...، لأن يتجلى فيه الحق – جَلَّ جَلالُهُ –، فيتجلى له تجليا، يكون انكشاف تجليه – بالإضافة إلى ما عليه – إنكشاف تجلي المرئيات – بالإضافة إلى ما تخيله.

وهذه المشاهدة، والتجلي، هي: التي تسمى: رؤية.

فإذًا الرؤية، حق!!؛ بشرط أن لا يفهم من الرؤية، استكمال الخيال في متخيل، متصور، مخصوص بجهة، ومكان!!؛ فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين، علوا كبيرا.

بل كما عرفته في الدنيا – معرفة حقيقية، تامة: من غير تصور، وتخيل، وتقدير شكل، وصورة – فتراه في الآخرة، كذلك!!.

بل أقول: المعرفة الحاصلة في الدنيا – بعينها – هي التي تستكمل، فتبلغ كمال الإنكشاف، والوضوح، وتنقلب مشاهدة!!؛ فلا يكون بين المشاهدة في الآخرة، والمعلوم في الدنيا، اختلاف؛ إلا من حيث زيادة الكشف، والوضوح.

فإذا لم يكن في المعرفة: إثبات صورة، وجهة، فلا يكون في استكمال المعرفة – بعينها – وترقيها في الوضوح إلى غاية الكشف – أيضاً – جهة، وصورة؛ لأنها هي – بعينها –، إلا في زيادة الكشف، كما أن الصورة المرئية، هي: المتخيلة – بعينها – إلا في زيادة الكشف..."[٢].

وقد مال الإمام الرازي – في بعض كتبه – إلى التوقف في هذه المسألة عن الإثبات، أو النفي؛ بل فسرها بأنها مزيد علم با لله – تعالى – في الدار الآخرة!!.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٧٩ – ١٨٢؛ ثم يراجع: الحقيقة في نظر الغزالي، ص ٣٥٦ – ٣٥٧.

قال فخر الدين الرازي:

"... قد ذكرنا أن المراد بالرؤية، نوع من الانكشاف، نسبته إلى المرتبة الثانية، كنسبة رؤية اللون إلى تصور ماهية اللون.

ولا شك أن الحكم بجواز حصول هذه الحالة، وبامتناع حصولها، مما يتوقف العقل فيه، ولا يمكنه الجزم به، لا بالنفي؛ ولا بالاثبات، إلا بالدليل المنفصل..."[(١)].

وقال:

"... إن رؤية الله – تعالى – بالتفسير المذكور، بتقدير أن تحصل؛ فمحلها، هو:

– هذه العين، والحدقة؟.

– أم جوهر النفس؟.

– والأول، كالمستبعد جدا!!؛

– وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف، هو: جوهر النفس الناطقة؛ فهذا أقرب إلى العقل..."[(٢)].

وقال الشيخ: الأستاذ: محمد عبده: "... قد ورد في القرآن العزيز:

– ما يكاد أن يكون محكما في أنه – تعالى – يرى يوم القيامة.

– ومثله، في أنه لا يصح أن يدركه البصر؛ أي: لا يرى، بحاسة البصر!!.

– الأول: قوله: ﴿إلى ربها ناظرة﴾[(٣)].

– الثاني: ﴿لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار﴾[(٤)].

وقد ورد هذا الثاني، مع برهانه، في قوله: ﴿وهو اللطيف الخبير﴾[(٥)]؛ فهو: في قوة التعليل؛ أي: لأنه اللطيف؛ ومن أحكام اللطيف، أنه: لا يرى!!.

وقوله: ﴿الخبير﴾، برهان على أنه يدرك الأبصار؛ وكون الإدراك، بمعنى

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٢، ص ٨٣.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٢، ص ٨٣؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٧.

(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٥) نفس السورة، ونفس الآية.

الإحاطة، غير مقبول؛ على أنه لو كان، لكان في النظر ما يقاومه.

وتأيدت آية الاثبات بأحاديث صحيحة، ثم استمر الأمر في السلف على إجماله، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين، فانكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم، ولا جسماني، ولا رسم له، ولا جهة، ولا شكل، ولا صورة.

فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا.

واتفق الكل على ذلك؛ فإن الرؤية - بما هي عليه في الشاهد - يستحيل أن تتعلق إلا بما هو: جسماني كثيف، تقع عليه أشعة الضياء؛ أو بما هو: مضيء بذاته؛ أو بغيره.

ثم افترقوا في مقالاتهم:

- فمنهم من أخذ بطرف الإثبات؛ لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا.
- والآخر بطرف النفي؛ مُسْتَدِلاً بما يترتب على هذا الوجه المعروف.

فَعَلِمْنَا من ذلك: أن ليس النزاع بينهم، في أمر محصل؛

- فإن صاحب الاثبات، نفى جميع لوازم الرؤية، ماعدا الانكشاف.
- وصاحب النفي، إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المألوفة، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية؛ فضلاً عن غيرها، فهب أنه بأية قوة كانت؛ ﴿ويخلق مالا تعلمون﴾[1].

فالأول: قائل بما قال الثاني؛ وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج، ومقالات الخداج؛ خصوصاً ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية، التي لا تفيد في مجال البراهين!!.

وليس التكلم مع الفريقين؛ إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد.

بل الواجب علينا، هو: الإيمان بأن الله يرى - كما أخبر - على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث؛ وَلْيَكُنْ بأية قوة من قوانا؛ أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت، في أي عضو من أعضائنا؛ وإن كان القلب..."[2].

---

(١) سورة النحل، الآية ٨.

(٢) محمد عبده بين الفلاسفة، والكلاميين، ج ٢، ص ٥٣٦ - ٥٣٩.

وكذلك مال الشيخ محمود شلتوت إلى تأويل النصوص الشرعية التي دلت على الرؤية، وفسرها بأنها مزيد علم با لله – تعالى – يوم القيامة[١].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية – وهو بلا ريب مؤرخ إسلامي دقيق لأقوال الفرق – أن بعض علماء الأشاعرة، قد مال إلى مذهب المعتزلة في الرؤية، وفسرها بما تفسرها به المعتزلة؛ حيث جعلوها زيادة علم با لله – تعالى – في الدار الآخرة.

قال:

"... حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين: كأبي حامد، وابن الخطيب، وغيرهما، لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى: قول المعتزلة، أو قريب منه، وفسروها بزيادة العلم، كما يفسرها بذلك الجهمية، والمعتزلة، وغيرهم..."[٢].

وقال – أيضاً –:

"... فلهذا صار الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية، وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة، فسروها، بما تفسرها به المعتزلة؛ وقالوا: الخلاف بيننا، وبين المعتزلة، لفظي..."[٣].

وقال – أيضاً –:

"... ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية، وقالوا: قولنا هو: قول المعتزلة في الباطن؛ فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف، ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة..."[٤].

وهكذا، تبين لنا مدى تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في مسألة رؤية ا لله – تعالى – بالأبصار في الدار الآخرة؛ وا لله أعلم.

---

(١) يراجع: الإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ: محمود شلتوت، ص ٥٤، ٥٥؛ ص ٥٧، ٥٨؛ ص ٦٧.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ج ١، ص ٣٦٠.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٥٠.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٨٥.

المبحث الرابع

النقـــد

المبحث الرابع
النقد

الكلام في هذا المبحث يدور حول ثلاثة محاور رئيسية:

– الأول: بيان مذهب أهل السنة والجماعة في الرؤية، وأدلتهم على جوازها، ووقوعها.

– الثاني: نقد مذهب المعتزلة في الرؤية.

– الثالث: نقد مذهب الأشعرية في الرؤية.

فنقول؛ وبا لله التوفيق!!.

أولاً: بيان مذهب أهل السنة والجماعة في الرؤية، وأدلتهم على جوازها، ووقوعها:

تعد مسألة رؤية المؤمنين لربهم – جل وعلا – بالأبصار في دار القرار من مسائل الاعتقاد التي يجب العلم، والإيمان بها؛ لأن الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، قد دلت عليها.

وقد أثبتها الصحابة[(١)]، والتابعون[(٢)]، وأئمة[(٣)] الدين، شأنها في ذلك شأن مسائل الاعتقاد الأخرى.

وقد روى اللالكائي بسنده عن ابن وهب، قال: "سمعت مالك بن أنس يقول: الناظرون ينظرون إلى ا لله – عز وجل – يوم القيامة بأعينهم"[(٤)].

وروى اللالكائي – أيضاً – بسنده عن الربيع بن سليمان، قال:

"حضرت محمد بن إدريس الشافعي – وقد جاءته رقعة من الصعيد فيها ما تقول:

---

(١) يراجع: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٤٥٤ – ٤٦٩.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٧٠؛ ص ٥١١.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للمقدسي – تحقيق: أ.د: أحمد عطية الغامدي، ص ١٢٩، ١٣٠.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٥٠١؛ الأثر رقم ٨٧٠؛ ثم يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، للحافظ المقدسي، ص ١٢٩؛ الشريعة للآجري، ص ٢٥٤.

في قول ا لله – تبارك وتعالى – ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[١]؟ –.

– قال الشافعي: فلما حجبوا – هؤلاء – في السخط، كان في هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا!!.

– قال الربيع: قلت: يا أبا عبد ا لله، وبه تقول؟.

– قال: نعم!!؛ وبه أدين ا لله..."[٢].

وروى اللالكائي بسنده – أيضاً – عن حنبل قال:

قلت لأبي عبد ا لله – يعني أحمد بن حنبل – في الرؤية.

– قال أحاديث صحاح نؤمن بها، ونُقِرُّ، وكل ما روي عن النبي – ﷺ – بأسانيد جيدة، نؤمن به، ونقر..."[٣].

وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى: أن ا لله – جل جلاله – فوق عباده، بائنٌ منهم، يراه المؤمنون بأبصارهم، عيانا في الدار الآخرة.

وقد بلغ اهتمام أهل السنة بهذه المسألة أنهم جعلوها، علما، يمتاز به أهل السنة والجماعة عمَّن سواهم، واعتبروها فيصلاً يفرق به بين أهل الحديث، وبين الجهمية، والمعطلة.

ويكفي لبيان أهمية هذه المسألة، ودقتها عند أهل الأثر أنهم جعلوها، داخلة عندهم ضمن الركن الأول من أركان الإيمان؛ وهو: الإيمان با لله – تعالى –؛ وذلك لأن هذا الركن يتضمن توحيد ا لله – تبارك وتعالى – في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته؛ وهي داخلة ضمن النوع الأخير.

وقد اعتبرها أهل السنة والجماعة أعلى مراتب النعيم في الجنة؛ فقد علموا بأن ا لله – سبحانه – قد أعد لعباده الصالحين في الجنة من النعيم مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر؛ إلا أن نعيمهم برؤية ا لله، ولذتهم بالنظر إلى وجهه

---

(١) سورة المطففين، الآية ١٥.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٣، ص ٥٠٥ – ٥٠٦؛ الأثر رقم ٨٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٠٧؛ الأثر رقم ٨٨٩؛ ثم يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، للمقدسي، ص ١٣٠.

– سبحانه – أعظم من سائر ما في الجنة من النعيم المقيم.

وقد ذهب أهل السنة إلى أن هذه الرؤية تكون في الآخرة وعداً من ا لله – تعالى – حقا، وقولاً صدقا، فيراه المؤمنون بأبصارهم، من فوقهم، بغير إحاطة، ولا يلحقهم من جراء تلك الرؤية ضيم، ولا مشقة، ولا شك، كما يرون الشمس صحوًا، والقمر ليلة البدر، تشبيه رؤية برؤية؛ وليس مرئي بمرئي؛ وقد شبّه الرسول – ﷺ – الرؤية بالرؤية، بجامع الوضوح، وزوال الشك، وارتفاع الموانع.

قال تعالى:

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[١].

وقال ﷺ :

(إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته)[٢].

قال ابن تيمية:

"... قد ثبت بالسنة المتواترة، وباتفاق سلف الأمة، وأئمتها – من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من أئمة أهل الإسلام الذين ائتموا بهم في دينهم – أن ا لله – سبحانه – يرى في الدار الآخرة بالأبصار عيانا؛ وقد دل على ذلك القرآن في مواضع...، ....، ...، ...، والأحاديث الصحيحة في ذلك متواترة في الصحاح، والسنن، والمسانيد، وقد اعتنى بجمعها أئمة مثل الدارقطني في كتاب "الرؤية"[٣]، وأبي نعيم الأصبهاني[٤]، وأبي بكر الآجري[٥]، وطوائف كثيرون...، ...، ...، ....

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) صحيح؛ تخريجه:
رواه البخاري، ح /٥٥٤؛ ينظر: فتح الباري، ج ٢، ص ٣٣.

(٣) ذكر بروكلمان في "تاريخ الأدب العربي"، ج ٣، ص ٢١١، أن للدارقطني كتاباً جمع فيه ما ورد من النصوص الواردة في كتاب ا لله، والأحاديث المتعلقة برؤية الباري؛ ومنه نسخة بمكتبة الأسكوريال.

(٤) لأبي نعيم الأصبهاني كتاب بعنوان "صفة الجنة" وقد أورد فيه الأحاديث الصحيحة التي تدل على إثبات رؤية ا لله – تعالى –؛ وقد قام أحد الباحثين بتحقيقه وهو رسالة ماجستير بجامعة أم القرى – مكة المكرمة –.

(٥) الآجري له كتاب: التصديق بالنظر إلى ا لله في الآخرة.

والجهمية الذين يدخلون في هذا الاسم عند السلف: كالمعتزلة، والنجارية، والفلاسفة- ينكرون الرؤية، ويقولون؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون بجهة من الرائي، وأن يكون جسما متحيزا؛ وذلك مُنْتَفٍ عندهم.

ومسألة "الرؤية" كانت من أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة، وبين الجهمية، حتى كان علماء أهل الحديث، والسنة يصنفون الكتب في الاثبات، ويقولون: "كتاب الرؤية، والرد على الجهمية".

وكذلك الأحاديث التي تنكرها الجهمية من أحاديث الرؤية، وما يتبعها، ويعدون من أنكر الرؤية معطلا..."(١).

وقال:

"... وقد دخل – أيضاً – فيما ذكرناه من الإيمان به، وبكتبه، وبرسله: الإيمان بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة عيانا بأبصارهم، كما يرون الشمس صحوا ليس دونها سحاب، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته، يرونه – سبحانه – وهم في عرصات القيامة، ثم يرونه بعد دخول الجنة، كما يشاء الله – سبحانه وتعالى –..."(٢).

وقال:

"... بَيَّن النبي – ﷺ – أنهم مع كمال تنعمهم بما أعطاهم الله في الجنة لم يعطهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه؛ وإنما يكون أحب إليهم؛ لأن تنعمهم، وتلذذهم به أعظم من التنعم، والتلذذ بغيره؛ فإن اللذة تتبع الشعور بالمحبوب، فكلما كان الشيء أحب إلى الإنسان، كان حصوله ألذّ له، وتنعمه به أعظم..."(٣).

وقال ابن أبي العز الحنفي:

"... وليس تشبيه رؤية الله – تعالى – برؤية الشمس والقمر، تشبيها لله؛ بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية؛ لا تشبيه المرئي بالمرئي؛ ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه؛ وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟!!.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ج ١، ص ٣٤٨، ٣٤٩.
(٢) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ١٤٤.
(٣) مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٢٦؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٨٥.

ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله!!.

– فإما أن يكون مكابراً لعقله.

– أو في عقله شيء؛ وإلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي، ولا خلفه، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا فوقه، ولا تحته – رد عليه كل من سمعه، بفطرته السليمة..."[١].

وقال ابن جرير الطبري:

"... وأما الصواب من القول في رؤية المؤمنين ربهم – عز وجل – يوم القيامة في الآخرة، وديننا الذي ندين به، وأدركنا عليه أهل السنة والجماعة، فهو: أن أهل الجنة يرونه على ما صحت به الأخبار عن رسول الله – ﷺ – ..."[٢].

وقال عبيد الله محمد ابن بطة العكبري:

"... إنه يتجلى لعباده المؤمنين يوم القيامة، فيرونه ويراهم، ...، ...، ...، لا يضامون في ذلك، ولا يرتابون، ولا يشكُّون، فمن كذب بهذا، أوردَّه، أو شك فيه، أو طعن على راويه، فقد أعظم الفرية على الله – عز وجل – وقد برئ من الله ورسوله، والله، ورسوله منه بريئان كذلك قالت العلماء..."[٣].

وقال عبد الغني المقدسي (٥٤١هـ – ٦٠٠هـ):

"... وأجمع أهل الحق، واتفق أهل التوحيد والصدق أن الله – تعالى – يرى في الآخرة، كما جاء في كتابه، وصح عن رسوله – ﷺ – قال الله – عز وجل –:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[٤]..."[٥].

وقال ابن تيمية:

"... كلام السلف والأئمة كثير في مسألة الرؤية، وتقرير وجودها بالسمع، وتقرير جوازها بالعقل.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص ٢١١.

(٢) عقيدة ابن جرير الطبري – مطبوع ضمن المجموعة العلمية السعودية، ص ٨، ٩.

(٣) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، ص ١٩٢، ١٩٣.

(٤) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، لعبد الغني المقدسي، ص ١٢٥.

وتقرير أن نفي جوازها، مستلزم للتعطيل، وقد نَبَّه السلف، ومتكلمة الصفاتية على ماهو معلوم بالمعقول أنه من قال: إنه لا يمكن رؤيته، فقد لزمه أن يعطله، ويجعله معدوما..."[١].

وقال:

"... المهمُّ الذي يجب على كل مسلم اعتقاده: أن المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة، وبعد ما يدخلون الجنة، على ما تواترت به الأحاديث عن النبي – ﷺ – عند العلماء بالحديث..."[٢].

أدلة أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية، ووقوعها:

لقد استدل أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية ووقوعها، بنفس الآيات والأحاديث التي استدل بها الأشاعرة على رؤية الله – تعالى –؛ ولهذا سوف أسوق الحديث عن تلك الأدلة الشرعية سوقاً واحدا؛ لأنه لا يوجد بين أهل السنة والأشاعرة – في ذلك – خلاف تقريباً[٣].

وأدلة أهل السنة والجماعة على هذه المسألة تنقسم إلى قسمين:

– أدلة على جواز الرؤية.

– أدلة على وقوع الرؤية.

---

(١) تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٣٥٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٤٨٥؛ ثم يراجع: تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ١٦١.

(٣) اللهم إلا نقطة دقيقة جداً؛ وهي:

– أن أهل السنة والجماعة، يرون أن أدلة الشرع، أدلة شرعية، وعقلية في آن واحد، وأنها قطعية الدلالة، وتفيد اليقين، وأن خبر الآحاد إذا صح، وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يفيد العلم، واليقين.

– وأما الأشاعرة، فقد ذهب بعضهم إلى أن الآيات والأحاديث – في هذا الشأن – ظواهر ظنية لا تفيد اليقين.

وأن الخبر المتواتر قطعي الثبوت؛ ولكنه ظني الدلالة.

وأما خبر الآحاد، فهو: ظني الثبوت، ظني الدلالة، فلا يحتج به في العلم بالعقائد.

يراجع:

التمهيد، للباقلاني، ص ٣٨٦؛ الإرشاد، للجويني، ص ١٦١؛ أساس التقديس، ص ٢١٥.

- أولاً: الأدلة على جواز الرؤية:

- الدليل الأول:

قوله تعالى:

﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال: رب أرني انظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾(١).

والاستدلال بهذه الآية من وجوه ستة:

- الوجه الأول:

إن سياق الآية صريح الدلالة في أن الذي سأل الرؤية هو موسى - عليه السلام -؛ ولو كانت رؤية الله - تعالى - ممتنعة ما سألها موسى - عليه السلام -؛ لأنه عندما سأل رؤية الله - تبارك وتعالى -:

- إما أن يكون عالماً بامتناعها، واستحالتها.

- أو، لا يكون كذلك.

ولا يجوز أن يكون موسى - عليه السلام - عالماً بامتناع الرؤية، ومع هذا يسألها ربه؛ لأن سؤاله الرؤية - مع العلم بامتناعها - عبث يتنزه عنه مقام النبوة.

والعاقل من سائر البشر لا يسأل ما كان ممتنعاً، ومستحيلا، فالنبي موسى - عليه السلام - من باب أولى.

وكذلك لا يجوز أن يكون موسى - عليه السلام - حال سؤاله الرؤية، جاهلاً بامتناعها؛ لأنه نبي اصطفاه الله للرسالة، واجتباه للنبوة، وحباه بتكريمه، وشرفه بتكليمه - فيستحيل أن يجهل ما يجوز عليه - سبحانه -، وما يستحيل في حقه - تبارك وتعالى -.

وكيف يجهل نبي الله موسى - عليه السلام -؛ وهو الذي اصطفاه الخالق - سبحانه - على الناس بالرسالة، وكلّمه تكليما - ما يستحيل في حق الله

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

- تبارك وتعالى - ثم يدركه المعتزلة!!.

ومن زعم أن موسى - عليه السلام - سأل رؤية ا لله جاهلاً بامتناعها، فقوله: ظاهر الفساد؛ يلزم منه تجهيل الأنبياء؛ لا سيما وأن المعتزلة، قد نسبوا من جَهِلَ امتناع الرؤية إلى التكفير، أو التضليل؛ فيلزم - بناء على قولهم: "أن موسى سأل الرؤية جاهلاً بامتناعها" تكفير موسى - عليه السلام - ، أو تضليله، وكذا سائر الأنبياء.

وهذا معلوم البطلان!!؛ والصواب خلافه!!؛ وهو: أن موسى - عليه السلام - سأل الرؤية، لعلمه بأن رؤية ا لله جائزة.

فتعين القول بأن موسى - عليه السلام - سأل رؤية ا لله - تبارك وتعالى - عالماً بأنها جائزة، غير مستحيلة؛ لأنه رسول يمتنع عليه الجهل بالتوحيد، والتقديس، والتنزيه.

فثبت - بذلك - أن رؤية ا لله - تعالى - جائزة[1].

- الوجه الثاني:

أن ا لله - سبحانه - لم ينكر على موسى - عليه السلام - سؤال الرؤية، ولم ينهه عن طلبها؛ ولو كانت رؤية ا لله مستحيلة، لأنكر ا لله عليه سؤاله، وزجره عن طلب مالا يليق بجلال ا لله، كما أنكر على نوح - عليه السلام - طلب نجاة إبنه.

قال سبحانه:

﴿ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين﴾[2].

وقد نهاه ا لله - سبحانه - عن هذا الطلب، وزجره عن سؤاله.

قال تعالى:

﴿قال يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسئلن ماليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾[3].

---

(١) ينظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص ٢٠٦؛ وشرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٦؛ والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٨٣.

(٢) سورة هود، الآية ٤٥.

(٣) سورة هود، الآية ٤٦.

ففي إنكار ا لله على نوح – عليه السلام –، ورد عه عن طلبه النجاة لإبنه، دليل على أن سؤاله نجاة إبنه أمر غير جائز؛ وفي عدم الانكار على موسى – عليه السلام – فيما سأله من ربه، دليل على الجواز، وعدم استحالة المطلوب.

فدل ذلك على أن الرؤية جائزة[1].

– الوجه الثالث:

إن ا لله – سبحانه – قد أجاب موسى – عليه السلام – على سؤاله الرؤية، بقوله سبحانه: ﴿لن تراني﴾؛ ولم يقل له لا تراني، أو لست بمرئي، أو إني لا تجوز رؤيتي؛ وبين الجوابين فرق ظاهر، لمن تأمله!!. ألا ترى أنه لو كان في يد رجل حجرٌ – مثلاً –، وقال له آخر أعطني هذا الذي في يدك لآكله؛ فالجواب الصحيح أن يقول له، هذا لا يؤكل، أو يقول له: إنه ليس مما يؤكل، أو إنه لا يجوز أكله.

وأما إذا كان في يده بدل الحجر نوع من الطعام – وأراد منعه من أكله في ذلك الوقت – فالجواب الصحيح أن يقول له: "لن تأكله" أي: إن هذا مما يجوز أكله؛ ولكنك لن تأكله الآن، لسبب من الأسباب.

ففي جواب الخالق – سبحانه – على سؤال موسى – عليه السلام – الرؤية بقوله: – جل وعلا –: ﴿لن تراني﴾، دليل على أنه – سبحانه – تجوز عليه الرؤية، وأنه يرى بالأبصار في الدار الآخرة؛ ولكن منع موسى – عليه السلام – من رؤية ا لله – سبحانه – لأن قواه – عليه السلام – لا تحتمل رؤية القوي العزيز في هذه الدار؛ لضعف قوة البشر، وسائر المخلوقات فيها عن رؤية ا لله – جل وعلا–.

يؤكد ذلك أن ا لله – سبحانه – لما تجلى للجبل – ومع قوته وصلابته – لم يثبت للتجلي في هذه الدار الفانية؛ بل تدهده، واندك، وتفتت.

فإذا كانت هذه حال الجماد الذي لا يشعر، فموسى – عليه السلام – وسائر البشر، لا يطيقون رؤيته – تعالى – في هذه الدار.

فإذا جاء وعد الآخرة أكمل ا لله – جل وعلا – هذه القوى، وهيئها لرؤيته

---

(١) ينظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص ٢٠٦؛ وشرح العقيدة الطحاوية، ص٢٠٧.

– سبحانه –، ووهب أعين من سيراه، قوة تجعلها قادرة على رؤيته – تبارك وتعالى –[١].

والذي أراه أن نبي الله – موسى – عليه السلام – قد منع من الرؤية في هذه الدار لسبب يعلمه الله – سبحانه – لم يطلعنا الله عليه؛ وإلا فهو: قادر على أن يهبه قدرة يمكن معها أن يرى الله – سبحانه وتعالى –.

وحرف النصب "لن" عند أهل اللغة من أهل السنة لا يقتضي النفي المؤبد؛ ولكنه للنفي المؤكد في المستقبل.

قال العلامة ابن مالك:

وَمَنْ رَأى النَّفْيَ بِـ "لَنْ" مُؤَبَّدًا   فَقَولَهُ أرْدُدْ، وخلافه[٢] اعْضُدَا

وقال:

"... أشرت إلى ضعف قول من رأى تأبيد النفي بـ "لن"؛ وهو: الزمخشري في أنموذجه[٣]؛ وحامله على ذلك اعتقاده: أن الله – تعالى – لا يرى!!؛ وهو: اعتقاد باطل؛ بصحة ذلك عن رسول الله – ﷺ – أعني: ثبوت الرؤية، جعلنا الله من أهلها، وأعاذنا من عدم الإيمان بها..."[٤].

وقال ابن القيم: – في أثناء كلامه عن حرف النصب "لن" –:

"... ومن خواصها أنها تنفي ما قرب؛ ولا يمتد معنى النفي فيها كامتداد معنى النفي في حرف "لا" إذا قلت: لا يقوم زيد أبدًا..."[٥].

وقال:

"... ومن أجل ما تقدم – من قصور معنى النفي في لن، وطوله في "لا" – يعلم الموفق قصور المعتزلة في فهم كلام الله؛ حيث جعلوا لن تدل على النفي على الدوام،

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٧.
(٢) شرح الكافية الشافية، لابن مالك، ج ٣، ص ١٥١٥.
(٣) يراجع: الأنموذج، للزمخشري، ص ٧.
(٤) شرح الكافية الشافية، ج ٣، ص ١٥٣١.
(٥) بدائع الفوائد، ج ١، ص ٩٥.

واحتجوا بقوله: ﴿لن تراني﴾[1]، وعلمت – بهذا – أن بدعتهم الخبيثة، حالت بينهم، وبين فهم كلام ا لله كما ينبغي؛ وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوباً عن فهم القرآن. وتأمل قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾[2]، كيف نفى فعل الإدراك بلا، الدالة على طول النفي، ودوامه؛ فإنه لا يدرك أبدا، وإن رآه المؤمنون، فأبصارهم لا تدركه. تعالى عن أن يحيط به مخلوق؛ وكيف نفى الرؤية بـ "لن"؛ فقال: ﴿لن تراني﴾[3]؛ لأن النفي بها، لا يتأبد..."[4].

– الوجه الرابع:

أن ا لله – سبحانه – قد علق رؤيته على أمر جائز؛ وهو: استقرار الجبل من حيث هو، من غير تقييد بحال سكون الجبل، أو حركته.

واستقرار الجبل – الذي علق عليه جواز الرؤية – ممكن، وجائز؛ بلا ريب. وما علق على الجائز، فهو، جائز؛ فيلزم من ذلك أن تكون رؤية ا لله – تعالى – جائزة[5].

قال الرازي:

"... إذا ثبت هذا، وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود في نفسها؛ لأنه لما كان ذلك الشرط أمراً جائز الوجود، لم يلزم من فرض وقوعه، محال، فبتقدير حصول ذلك الشرط:

– إما أن يترتب عليه الجزاء الذي هو: حصول الرؤية.

– أو، لا يترتب.

– فإن ترتب عليه حصول الرؤية؛ لزم القطع بكون الرؤية، جائزة الحصول.

– وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية، قدح هذا في صحة قوله: "إنه متى حصل ذلك الشرط، حصلت الرؤية"؛ وذلك باطل..."[6].

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.
(٤) بدائع الفوائد، ج ١، ص ٩٦.
(٥) ينظر: شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ١٨٩.
(٦) تفسير الرازي، ج ١٤، ص ٢٣١.

- الوجه الخامس:

أن الباري – سبحانه وتعالى – قد تجلى للجبل؛ والتجلي، هو: الانكشاف، والظهور، وتجلى الشيء: ظهر، وبان.

قال الزبيدي:

"... يقال انجلت عنه الهموم، كما تنجلي الظلمة؛ وفي حديث الكسوف حتى تجلت الشمس، أي: انكشفت، وخرجت من الكسوف، ...، ...، ...؛ وتجلى: ظهر وبان..."[1].

وقال الجوهري:

"... جلوت، أي: أوضحت، وكشفت، ...، ...، ...، وجلوت السيف، جِلاَءً – بالكسر – أي: صقلت.

وجلوت العروس جلاء – أيضاً – ...، ...، ...، إذا نظرت إليها مجلوة...".

...، ...، ....

"ويقال – أيضاً – جلى الشيء، أي: كشفه.

...، ...، ...، وانجلى عنه الهم، أي: انكشف؛ وتجلى الشيء، أي: تكشَّف..."[2].

وإذا كان الله – سبحانه وتعالى – قد تجلى للجبل – الذي هو: جماد، لا ثواب له، ولا عقاب – فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه، ورسله، وعباده المؤمنين، في دار كرامته، فيريهم نفسه، كما وعدهم بذلك.

ولا ريب أن هذه الآية من أعظم الأدلة، وأوضحها على رؤية الله – تبارك وتعالى –؛ لأنه لما ثبت – بنص هذه الآية الصريح – أن الله قد تجلى للجبل؛ فتجلّيه – سبحانه – ورؤيته لعباده المؤمنين في الدار الآخرة، من باب أولى؛ وإنما المقصود من تفتت الجبل، إعلام موسى – عليه السلام – أنه لا يقوى على رؤية الله – تبارك وتعالى – في هذه الدار؛ لأن الجبل لم يثبت عند التجلي، فالبشر لايقدرون من باب أولى؛ لضعفهم.

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس (فصل الجيم من باب الواو، والياء) ج ١٠، ص ٧٥.

(٢) الصحاح، للجوهري، (فصل الجيم، من باب الواو والياء)، ج ٦، ص ٢٣٠٤ – ٢٣٠٥.

يؤيد هذا أن الله – سبحانه – لم يخبر موسى – عليه السلام – باستحالة الرؤية التي طلبها – عليه السلام –؛ بل أقنعه بدليل حسي ظاهر في وقت طلب الرؤية نفسه، وأراه أنه لا يقدر على رؤية الله في هذه الدار، ولا تحتمل قواه الفانية، رؤية الباقي – سبحانه – فبين له – عز وجل – أن الجبل عندما تجلى له الحق – سبحانه – صار دكا، فعلم من ذلك أن ضعف البشر، وعدم قدرتهم على ذلك من باب أولى[1].

فتقرر من ذلك أن رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة جائزة.

– الوجه السادس:

أنه قد ثبت بنص القرآن الكريم، أن الله – تبارك وتعالى – قد كلم موسى – عليه السلام – تكليما بغير واسطة، وأسمعه كلامه – تبارك وتعالى –؛ فدل ذلك على أن: من جاز عليه التكلم، والتكليم، وأن يُسْمِع مخاطبه كلامه بغير واسطة، فجواز رؤيته من باب أولى.

ونبيُّ الله – عليه السلام – وكليمه، وأعرف الناس به في زمانه، لَّما سمع كلام الله – تبارك وتعالى – ونداءه، ومناجاته له – من غير واسطة تطلع لأسمى أنواع المعرفة، وهي: الرؤية الحقيقية بحاسة البصر، وتاقت نفسه إلى رؤيته – تعالى – لعلمه بعدم التفريق بين الرؤية، والكلام من غير واسطة.

ولهذا فإن من نفى الرؤية، يلزمه نفي الكلام؛ لأنه لا يتم إنكار الرؤية، إلا بإنكار الكلام؛ ومن هنا نجد أن المعتزلة – ومن وافقهم – قد جمعوا بين الأمرين، فأنكروا أن يكلم أحدا، أو يراه أحد[2].

الدليل الثاني: من أدلة النقل على جواز الرؤية:

قوله تعالى – لموسى – عليه السلام –:

﴿ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما ءاتيتك وكن من الشاكرين﴾[3].

---

(١) ينظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص ٢٠٧.

(٢) ينظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص ٢٠٧؛ وشرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٠٧.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٤.

ووجه الاستدلال من الآية على جواز الرؤية، هو: استنباط من مواساة ا لله – تعالى – لموسى – عليه السلام – وتسليته حين منعه من الرؤية التي قد طلبها من ربه – جل وعلا – في الدنيا.

ولو طلب موسى – عليه السلام – أمرا يتنزه ا لله عنه، ويستحيل في حقه، ولا يجوز عليه – سبحانه –؛ لرد ا لله طلبه، ومنعه الإجابة دون مواساة[1].

قال الرازي:

"... إعلم أن موسى – عليه السلام – لما طلب الرؤية، ومنعه ا لله منها، عدد ا لله عليه وجوه نعمه العظيمة، التي له عليه، وأمره أن يشتغل بشكرها؛ كأنه قال له: إن كنت قد منعتك الرؤية، فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا، وكذا، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية، وانظر إلى سائر أنواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها.

والمقصود تسلية موسى – عليه السلام – من منع الرؤية؛ وهذا – أيضاً – أحد ما يدل على أن الرؤية جائزة، على ا لله – تعالى –؛ إذْ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة..."[2].

– ثانياً: الأدلة على وقوع الرؤية:

استدل أهل السنة، والأشاعرة على وقوع الرؤية، بأدلة كثيرة أذكر منها مايلي:

– الدليل الأول:

قوله تعالى:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[3].

وجه الاستدلال من الآية:

إن لفظ "النظر" في اللغة له معان متعددة، ومختلفة:

أ – فإن تجرد عن الصلات، وتعدى بنفسه، كان بمعنى الانتظار.

قال تعالى:

---

(١) ينظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات – عرض ونقد –، د/ أحمد بن ناصر الحمد، ص ٣٨٩.

(٢) التفسير الكبير، للرازي، ج ١٤، ص ٢٣٥.

(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾[1]، أي: انتظرونا.

وقال تعالى:

﴿وما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾[2]، أي: ينتظرون.

ومنه قوله تعالى:

﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾[3]، أي: منتظرة.

وقد استعمل النظر بمعنى الانتظار، وكثر وروده في شعر الشعراء.

قال امرؤ القيس:

فإنكمـــا إن تنظرانـــي ســـاعة ... من الدهر تنفعني لدى أم جنـدب[4]

وقال قراد بن أجدع:

وإن يـك صـدر هـذا اليـوم ولى ... فـإن غـداً لنـاظره قريـب[5]

أي: لمنتظره.

وقال عمرو بن كلثوم:

أبـا هنـد فـلا تعجـل علينـا ... وأنظرنـا نخـبرك اليقينـا[6]

أي: أمهلنا، وانتظرنا.

وهكذا نجد أن النظر إذا تعدى بنفسه، واستعمل بغير صلة يكون بمعنى: الانتظار.

قال الزبيدي:

"... النظر: الانتظار، يقال: نظرت فلانا، وانتظرته، بمعنى واحد.

---

(١) سورة الحديد، الآية ١٣.

(٢) سورة يس، الآية ٤٩.

(٣) سورة النمل، الآية ٣٥.

(٤) شرح ديوان امرئ القيس، ص ٥٣؛ نقلاً عن ابن حزم وموقفه من الإلهيات – عرض ونقد –، ص ٣٩٨.

(٥) مجمع الأمثال، للميداني، ج ١، ص ٧١؛ نقلاً عن المرجع السابق، ص ٣٩٧.

(٦) شرح المعلقات العشرة، ص ١٤٠؛ نقلاً عن المرجع السابق، ص ٣٩٧.

فإذا قلت: انتظرت – فلم يجاوزك فعلك – فمعناه: وقفت، وتمهلت[١]؛ ومنه قوله تعالى:

﴿أنظرونا نقتبس من نوركم﴾[٢].

فعندما ذكر النظر مجرداً عن الصلات، وتعدى بنفسه، لم يحتمل إلا، الانتظار.

ب – وإذا عدِّي بحرف الجر "في"، فإنه يكون بمعنى: التفكر، والاعتبار؛ فيقال: نظرت في الأمر، إذا فكرت فيه، وتدبرته، واعتبرت؛ كقوله تعالى:

﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾[٣].

ج – وإذا عدي بحرف الجر "اللام" فإنه يكون بمعنى الرأفة، والرحمة، والتعطف، والإنعام؛ فيقال: نظر الأمير لبني فلان، إذا رأف بهم، وعطف عليهم.

د – وإذا عدي بإلى احتمل الرؤية؛ وغيرها.

ومما عدي بإلى، وليس نصًّا في الرؤية، قوله تعالى:

﴿فنظرة إلى ميسرة﴾[٤].

فقد ذكر الله – تعالى – النظر، وعدَّاه بإلى، وأراد به الانتظار.

قال الشاعر:

إني إليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير إلى الغني الموسر

أي: انتظر ما وعدتني به، وأملي في حصوله.

هـ – ولكن النظر إذا عدِّي بـ "إلى"، وأضيف إلى الوجه الذي هو محل الحدقة التي بها البصر، فلا يحتمل إلا الرؤية، ولا يحتمل غير ذلك من معاني النظر؛ ومن ذلك قوله تعالى:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[٥].

---

(١) تاج العروس، للزبيدي، (باب الراء، فصل النون)، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٢) سورة الحديد، الآية ١٣.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٥.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٠.

(٥) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

فقد أضيف النظر – في هذه الآية – إلى الوجه الذي هو محل للعين المبصرة؛ وهي آلة الرؤية، ثم تعدى إلى مفعوله بأداة "إلى"، فدل ذلك دلالة صريحة على أن المراد إنما هو: نظر العينين – التي في الوجه – تنظر إلى ربها في الدار الآخرة؛ فلا يجوز صرف الآية عن ظاهرها، وتحريفها عن دلالتها الصحيحة إلى معنى انتظار الثواب، أو غيره من معاني النظر.

قال أبوالحسن الأشعري:

"... ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار؛ لأن النظر إذا ذكر مع الوجه، فمعناه: نظر العينين اللتين في الوجه..."[1].

وقال الرازي:

"... والذي ندعيه أن النظر المقرون بحرف "إلى" المعدى إلى الوجوه، ليس إلا بمعنى: "الرؤية" ....، ....، ...، فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعاً للاشتراك..."[2].

وقال ابن القيم:

"... وإضافة النظر إلى الوجه – الذي هو محلّه – في هذه الآية، وتعديته بأداة: إلى، الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلى الوجه، المعدى بـ "إلى" خلاف حقيقته، وموضوعه – صريح في أن الله – سبحانه وتعالى – أراد بذلك نظر العين – التي في الوجه – إلى نفس الرب – جل جلاله – ..."[3].

وقد تقرر لنا – مما سبق – أن الوجوه المؤمنة البهية، الحسنة، في الجنة تنظر إلى ربها – تبارك وتعالى – نظراً حقيقياً بالأعين التي في الوجه لا يلحقهم في تلك الرؤية ضيم، ولا مشقة، ولا شك، ولا مضارة، ولا موانع؛ والله أعلم.

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، (الطبعة: الثانية، تحقيق: حماد الأنصاري، المدينة المنورة، مطابع الجامعة الإسلامية، عام ١٤٠٥هـ)، ص ٦٦.

(٢) التفسير الكبير، للرازي، ج ٣٠، ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٣) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن القيم، ص ٢١٣.

- الدليل الثاني على وقوع الرؤية:

قوله تعالى:

﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[١].

ووجه الاستدلال من هذه الآية على وقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة، هو أن ا لله – سبحانه وتعالى – قد أخبر أن الكفار محجوبون عن رؤيته – تبارك وتعالى –؛ والحجاب عن رؤية ا لله – تعالى – عقوبة لهم، وتحقيراً لشأنهم، وهذا يقتضي أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة.

وقد أثر عن الإمام الشافعي – رحمه ا لله – أنه استنبط من هذه الآية دليلاً على الرؤية.

قال:

"... فيها دلالة على أن أولياء ا لله يرون ربهم يوم القيامة..."[٢].

- الدليل الثالث على وقوع الرؤية:

قوله تعالى:

﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[٣].

والحسنى، هي: الجنة؛ والزيادة، هي: النظر إلى ا لله – تبارك وتعالى[٤] –.

- الدليل الرابع على وقوع الرؤية:

قوله تعالى:

﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا﴾[٥].

قال الرازي:

---

(١) سورة المطففين، الآية ١٥.

(٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، ج ٣، ص ٤٦٨.

(٣) سورة يونس، الآية ٢٦.

(٤) يراجع: التفسير الكبير، للرازي، ج ١٧، ص ٧٧؛ الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٥) سورة الإنسان، الآية ٢٠.

"... فإن إحدى القراآت – في هذه الآية – ﴿مَلِكاً﴾ "بفتح الميم، وكسر اللاّم"، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك، ليس إلا الله – تعالى –؛ وعندي التمسك بهذه الآية، أقوى من التمسك بغيرها..."[١].

- الدليل الخامس على وقوع الرؤية:

روى البخاري بسنده عن جرير بن عبد الله – رضي الله عنه – قال:

(كنا جلوسا ليلة مع النبي – ﷺ – فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة؛ فقال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها، فافعلوا، ....، ....، ....)[٢].

- الدليل السادس على وقوع الرؤية:

روى البخاري بسنده عن أنس بن مالك – رضي الله عنه – أن رسول الله – ﷺ – أرسل إلى الأنصار، فجمعهم في قبة من أَدَمٍ، ....، ....، ....، وقال لهم:

(إنكم سترون بعدي أثرة شديدة، فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله – ﷺ – على الحوض...)[٣].

وقد فسر العلماء اللقاء – في مثل هذه النصوص – بمعنى الرؤية، والمعاينة.

قال ابن تيمية:

"... إن اللقاء يدل على الرؤية، والمعاينة، ....، ....، ....، أجمع أهل اللغة أن اللقاء، ههنا لا يكون إلا معاينة، ونظرة، بالأبصار..."[٤].

وقال ابن القيم:

"... وأجمع أهل اللسان على أن اللقاء متى نسب إلى الحي السليم من العمى،

---

(١) التفسير الكبير، للرازي، ج ١٣، ص ١٣١.

(٢) صحيح؛ تخريجه:
رواه البخاري، ح/ ٤٨٥١؛ ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٩٧.

(٣) صحيح؛ تخريجه:
صحيح البخاري، ح/٣١٤٧؛ ينظر: فتح الباري ج ٦، ص٢٥١.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٤٨٨، ٤٨٩.

والمانع – اقتضى المعاينة، والرؤية..."[١].

– الدليل السابع على وقوع الرؤية:

روى البخاري بسنده عن أبي هريرة – رضي ا لله عنه – أن الناس قالوا: يارسول ا لله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟.

– فقال رسول ا لله – ﷺ – هل تضارون في القمر ليلة البدر؟.

– قالوا: لا يارسول ا لله!!.

– قال: فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟.

– قالوا: لا يارسول ا لله!!.

– قال: فإنكم ترونه، كذلك ... الحديث"[٢].

– الدليل الثامن على وقوع الرؤية:

روى مسلم بسنده عن صهيب – رضي ا لله عنه – عن النبي – ﷺ – قال: (إذا دخل أهل الجَنّةِ الجَنّةَ، قال: يقول ا لله – تبارك وتعالى –: تريدون شيئا، أزيدكم؟.

– فيقولون: ألم تبيّض وجوهنا!!؟؛ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار!!؟.

– قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم[٣] – عز وجل –...، ...، ...، ...، ثم تلا هذه الآية:

---

(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص ٢٠٧.

(٢) صحيح؛ تخريجه:
رواه البخاري، ح / ٧٤٣٧؛ ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٤١٩.

(٣) صحيح؛ تخريجه:
– رواه مسلم (كتاب الإيمان، باب: إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم)، ح/١٨١ من طريق عبيد ا لله بن عمر بن ميسرة، قال: حدثني عبد الرحمن بن مهدي، حدثنا حماد بن سلمة... الحديث.
– ورواه مسلم – أيضاً – من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، حدثنا يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة، بهذا الإسناد...؛ ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٣، ص ١٦، ١٧.

=

﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[١].

قال ابن تيمية:

"... وهذه الأحاديث، وغيرها في الصحاح؛ وقد تلقاها السلف، والأئمة بالقبول؛ واتفق عليها أهل السنة والجماعة؛ وإنما يكذب بها، أو يحرفها الجهمية – ومن تبعهم من المعتزلة والرافضة، ونحوهم – الذين يكذبون بصفات الله – تعالى –، وبرؤيته، وغير ذلك، وهم: المعطلة..."[٢].

وقال الحافظ ابن حجر:

"... جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله – تعالى – في الآخرة، فزادت على العشرين؛ وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح، فبلغت الثلاثين، وأكثرها جياد.

وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين، قال: عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية، صحاح..."[٣].

ثانياً: نقد مذهب المعتزلة في الرؤية:

عندما سلك المعتزلة – في الاستدلال على حدوث العالم، وإثبات وجود الخالق – جل وعلا – طريقة الحدوث (الجواهر والأعراض)، التزموا بسببها لوازم باطلة في العقل والدين.

فقد نفوا – بسببها – صفات الله مطلقاً، وقالوا بخلق القرآن، وجحدوا علو الله –تعالى – على خلقه، وأنكروا رؤية الله – سبحانه –.

وقد زعموا: أن إثبات الرؤية يؤدي إلى: حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى

= – ورواه الترمذي في سننه (٢٥٥٥)؛ و ٤، ٣١)؛ ينظر: سنن الترمذي بشرح ابن العربي، ج ١٠، ص ١٨، ١٩؛ المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٦٩.

– رواه ابن ماجه في سننه، ح /١٨٧، ج ١، ص ٦٧.

(١) سورة يونس، الآية ٢٦.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٣٩١.

(٣) فتح الباري، لابن حجر، ج ١٣، ص ٤٣٤.

تشبيهه بخلقه؛ لأن الرؤية تحتاج إلى جهة، ومقابلة، وهذه من صفات الأجسام.

وكذلك توهموا: أن إثبات الرؤية، يوجب أن يكون الباري – تعالى – جسما، وإذا كان جسما يجب أن يكون حادثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو عن المعاني الحادثة، وما قامت به الحوادث، فهو حادث؛ فإثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه – تعالى –؛ ومن ثم يجب نفيها عنه – جل وعلا –.

وهذه الطريقة، قد بين علماء السلف، وأهل الحديث، أنها طريقة باطلة، مبتدعة في الدين؛ وما بني عليها، فهو باطل.

قال ابن تيمية:

"... وأصل ما أوقعهم في نفي الصفات، والكلام، والأفعال، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية، والعلو لله على خلقه – هي طريقة حدوث الأعراض، وتركيب الأجسام، وعنها لزمهم ما خالفوا به الكتاب، والسنة، والإجماع في هذا المقام، مع مخالفتهم للمعقولات الصريحة التي لا تحتمل النقيض، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه، وصاروا يعادون من قال بموجب العقل الصريح، أو بموجب النقل الصحيح.

وهم – وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة – فهم فيما خالفوا به السنة سلطوا عليهم، وعلى المسلمين، أعداء الإسلام، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا..."[١].

وقد بينت – فيما سبق – نقد هذه الطريقة بالتفصيل؛ فلا وجه لإعادته[٢].

وكذلك بينت – فيما سبق – بطلان مذهب المعتزلة في إنكار علو الله – تعالى – على خلقه؛ فلا داعي لتكراره[٣].

ولكن بقي أن أوضح بطلان مذهب المعتزلة في ناحيتين:

أ – بطلان استدلالهم على إنكار الرؤية بقوله تعالى:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) يراجع: ص٤٠٥ من هذه الرسالة ﻫ ٤٢٧ .

(٣) يراجع: ص من هذه الرسالة١١٠٤ – ١١٢٠ .

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾[١].

ب - بطلان تحريفهم لمعنى قوله تعالى:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[٢].

وسوف أبين - إن شاء الله - تأويلهم لهذه الآية، تأويلاً يخرجها عن معناها الصحيح!!؛ فأقول وبالله التوفيق.

أ - بطلان استدلال المعتزلة على إنكار رؤية الله بالأبصار في دار القرار بقوله تعالى:

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾[٣].

لقد حاول المعتزلة أن يتعلقوا بهذه الآية كدليل على نفي الرؤية؛ حيث فسروا الإدراك بمعنى الرؤية؛ ليصبح معناها: لاتراه أبصار العباد، وهو يراهم؛ وهو اللطيف الخبير.

وقد قلب عليهم أهل السنة الأدلة، ببيان خطئهم في فهم معنى الآية؛ حيث أشتبه عليهم معناها، وتأولوها على غير تأويلها الصحيح؛ وهذا هو واجب العلماء في كل زمان، يدعون من ضل إلى الهدى، وينفون عن كتاب الله - تعالى - تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[٤].

وقد بين أهل السنة والجماعة أن: لفظ الإدراك في لغة العرب - التي نزل بها القرآن - وفي كتاب الله - تعالى - مغاير للرؤية، وأن بين اللفظين، فرقاً؛ فلفظ الإدراك يعني الإحاطة. وقد يحصل الإدراك بدون الرؤية؛ وقد تحصل الرؤية بدون الإدراك؛ وهذا دليل على تغاير اللفظين؛ وقد ورد ذلك في القرآن الكريم، والقرآن يفسر بعضه بعضا.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٤) يراجع: خطبة الإمام أحمد، لكتابه: "الرد على الزنادقة، والجهمية، فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله" - مطبوع ضمن عقائد السلف، تحقيق: على سامي النشار، ص ٥٢.

وقد بين أهل السنة والجماعة بالأدلة الصحيحة، أن هذه الآية دليل على إثبات رؤية ا لله – تعالى – في الآخرة، وليس فيها ما يدل على نفي الرؤية عن ا لله – تبارك وتعالى – كما توهمت المعتزلة.

ذلك؛ بأن المعنى الصحيح للآية، هو: أنه – تبارك وتعالى – يرى، ولا يدرك؛ فالمنفي عنه – جل وعلا – إنما هو: الإحاطة؛ وأما مجرد الرؤية، فإنها جائزة، ومتحققة لمن سيراه من العباد؛ بمعنى: أن المؤمنين يرونه، ولا يحيطون به، وهو – سبحانه – قد أحاط بكل شيء.

قال تعالى:

﴿لتعلموا أن ا لله على كل شيء قدير وأن ا لله قد أحاط بكل شيء علما﴾[1].

وقال تعالى:

﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾[2].

ونستخلص – مما سبق – أن الآية لا تنفي رؤية ا لله – تعالى – كما توهم المعتزلة؛ بل هي دليل على إثبات الرؤية، دون إحاطة به – سبحانه وتعالى –.

فالآية إنما تنفي الإدراك الذي هو: الإحاطة وفي كون الأبصار، لا تحيط به – مع أنها تراه – دليل على إثبات كماله، وجلاله، وعظمته – سبحانه –.

ولما كانت هذه الآية – وما قبلها – واردة في سياق الثناء على ا لله – تباركت ذاته وتقدست أسماؤه – أثنى ا لله على نفسه بكونه: يرى، ولا يحاط به – جل وعلا –.

وإذا كانت الآية واردة في سياق المدح، فليس في كونه لا يرى مدحا – كما توهم المعتزلة –؛ بل إن نفي الرؤية عن ا لله – تعالى – والقول باستحالتها – كما زعموا – تشبيه له بالمعدومات؛ لأن المعدوم لا يرى؛ وإنما المدح والكمال، والعظمة، والجلال في كون الأبصار تراه، دون أن تحيط به.

وفي إثبات الرؤية لله – تعالى – مدح، وكمال، فالخالق بها أولى من سائر الموجودات.

---

(١) سورة الطلاق، الآية ١٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

قال ابن تيمية:

"... ﴿لا تدركه الأبصار﴾[1] إنما نفى الإدراك الذي هو: الإحاطة؛ كما قال أكثر العلماء؛ ولم يَنْفِ مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يرى؛ وليس في كونه لا يرى مدح؛ إذ لو كان كذلك، لكان المعدوم، ممدوحا؛ وإنما المدح في كونه، لا يحاط به؛ وإن رؤي؛ كما أنه لا يحاط به، وإن علم، فكما أنه إذا علم لا يحاط به علما، فكذلك إذا رؤي لا يحاط به رؤية.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته، ما يكون مدحا، وصفة كمال؛ وكان ذلك دليلا على إثبات الرؤية؛ لا على نفيها؛ لكنه دليل على إثبات الرؤية – مع عدم الإحاطة –؛ وهذا هو: الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة، وأئمتها..."[2].

وقال:

"... الآية تنفي الإدراك مطلقا، دون الرؤية، ....، ....، ...؛ وحينئذ فتكون الآية دالة على إثبات الرؤية، وهو: أنه يرى، ولا يدرك؛ فيرى من غير إحاطة، ولا حصر.

وبهذا يحصل المدح، فإنه وصف لعظمته: أنه لا تدركه أبصار العباد؛ وإن رأته، وهو: يدرك أبصارهم..."[3].

وقال:

"... وينبغي أن يعلم أن النفي، ليس فيه مدح، ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتا؛ وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح، ولا كمال؛ لأن النفي المحض، عدم محض؛ والعدم المحض، ليس بشيء؛ وما ليس بشيء، فهو: – كما قيل –: ليس بشيء؛ فضلا عن أن يكون مدحا، أو كمالا. ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم، والممتنع؛ والمعدوم، والممتنع، لا يوصف بمدح ولا كمال.

فلهذا، كان عامة، ما وصف الله به نفسه – من النفي – متضمنا، لاثبات

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) الرسالة التدمرية، لابن تيمية (الطبعة: الرابعة، تحقيق: زهير الشاويش، دمشق – بيروت: المكتب الإسلامي، عام ١٤٠٥هـ)، ص ٤٠، ٤١.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٨٧، ٨٨.

مدح..."[١].

وقال:

"... وأما احتجاج النفاة بقوله تعالى:

﴿لا تدركه الأبصار﴾[٢]، فالآية حجة عليهم؛ لا، لهم؛ لأن الإدراك، إما أن يراد به:

- مطلق الرؤية.

- أو، الرؤية المقيدة بالإحاطة.

- والأول، باطل؛ لأنه ليس كل من رأى شيئاً، يقال: إنه أدركه، كما لا يقال: أحاط به؛ كما سئل ابن عباس - رضي الله عنهما- عن ذلك؟.

- فقال: ألست ترى السماء؟.

- قال: بلى!!.

- قال: أكلُّها ترى؟.

- قال: لا!!.

ومن رأى جوانب الجيش، أو الجبل، أو البستان، أو المدينة، لا يقال: إنه أدركها؛ وإنما يقال: أدركها إذا أحاط بها رؤية.

ونحن - في هذا المقام - ليس علينا بيان ذلك؛ وإنما ذكرنا هذا بياناً لسند المنع.

بل المستدل بالآية عليه أن يبين، أن الإدراك - في لغة العرب - مرادف للرؤية، وأن كل من رأى شيئا يقال - في لغتهم -: إنه أدركه!!؛ وهذا لا سبيل إليه!!؛ كيف!! وبين لفظ الرؤية، ولفظ الإدراك، عموم، وخصوص:

- فقد تقع رؤية، بلا إدراك.

- وقد يقع إدراك، بلا رؤية.

- أو اشتراك لفظي:

---

(١) الرسالة التدمرية، لابن تيمية (الطبعة: الرابعة، تحقيق زهير الشاويش، دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي، عام ١٤٠٥هـ)، ص ٣٩، ٤٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

وأن الإدراك يستعمل في:

- إدراك العلم.

- وإدراك القدرة.

فقد يدرك الشيء بالقدرة؛ وإن لم يشاهد: كالأعمى الذي طلب رجلا، هاربا، فأدركه؛ ولم يره!!.

وقد قال تعالى:

﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون، قال: كلا إن معي ربي سيهدين﴾[(١)].

فنفى موسى الإدراك - مع إثبات الترائي -؛ فعلم أنه: قد يكون رؤية، بلا إدراك!!.

والإدراك - هنا- هو: إدراك القدرة؛ أي: ملحقون!! محاط بنا!!.

وإذا انتفى هذا الإدراك، فقد تنتفي إحاطة البصر - أيضاً -.

ومما يبين ذلك أن الله - تعالى - ذكر هذه الآية، يمدح بها نفسه - سبحانه وتعالى -.

ومعلوم أن كون الشيء، لا يرى، ليس صفة مدح؛ لأن النفي المحض، لا يكون مدحا؛ إن لم يتضمن أمراً ثبوتيا؛ لأن المعدوم - أيضاً - لا يرى؛ والمعدوم لا يمدح؛ فعلم أن مجرد نفي الرؤية، لا مدح فيه!!.

وإن كان المنفي، هو الإدراك، فهو - سبحانه - لا يحاط به رؤية، كما لا يحاط به علما!!.

ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية، نفي: الرؤية؛ بل يكون ذلك دليلاً، على أنه يرى، ولا يحاط به.

فإن تخصيص الإحاطة، يقتضي أن: مطلق الرؤية، ليس بمنفي..."[(٢)].

---

(١) سورة الشعراء، الآية ٦١، ٦٢.

(٢) منهاج السنة، ج ١، ص ٢١٦؛ ثم يراجع: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن القيم، ص ٢١١، ٢١٢.

وبهذا يتضح لنا أن أهل السنة والجماعة، قد فسروا الآية تفسيراً صحيحاً، واستنبطوا منها حجة للرد على المعتزلة – وسائر نفاة الرؤية –.

وقد بين أهل السنة أن الآية حجة على المعطلة؛ وليست دليلاً لهم – كما توهموا –؛ وا لله أعلم.

ب – بطلان تحريف المعتزلة لمعنى قوله تعالى:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[١].

لقد تعسف المعتزلة في تأويل هذه الآية تأويلاً يصرفها عن ظاهرها؛ من أجل دعم مذهبهم في إنكار الرؤية؛ فزعموا: أن النظر المذكور في هذه الآية لا يفيد الرؤية؛ وإنما هو بمعنى الانتظار؛ فكأنه – تعالى – قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة. والنظر: له معان متعددة، فهو هنا بمعنى: الانتظار[٢].

– فإذا اعترض المعتزلة، وقالوا: إن النظر في اللغة قد علق بالوجه، وتعدى بأداة إلى؛ ومع ذلك أريد به: الإنتظار!!؛ ومنه قول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتي بالخلاص

– وقد أجاب مثبتوا الرؤية عن هذا الاعتراض، وبينوا أن هذا البيت قد أبدل فيه يوم بكر، بيوم بدر، وأن البيت بتلك الصورة الماضية موضوع؛ وأما الرواية الصحيحة، فهي:

وجوه ناظرات يوم بكر ... إلى الرحمن يأتي بالخلاص

ويوم بكر هو اليوم الذي قتل فيه عدو ا لله مسيلمة[٣] الكذاب، الذي ادعى النبوة؛ وقد ذكر الشاعر:

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٢) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥.

(٣) هو: مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، من بني حنيفة، ولد باليمامة في قرية تسمى اليوم "بالجبيلة"، على مقربة من العيينة بوادي حنيفة من أعمال نجد بشبه الجزيرة العربية؛ وكان يتلقب برحمن اليمامة.

وقد وفد إلى رسول ا لله – ﷺ – بالمدينة في العام التاسع الهجري – ضمن وفد بني حنيفة –.

=

أن أصحابه كانوا ينظرون إليه، يرجون منه الإتيان بالخلاص؛ وكان قد سمى نفسه رحمن اليمامة؛ وهذا نظر الرؤية[1].

فإن اعترض المعتزلة، وقالوا:

"... إن "إلى" في الآية، ليست حرف جر، ولا يتعدى بها الفعل: "نظر" إلى مفعوله؛ وإنما هي: إسم؛ فهي مفرد، وجمعها: آلاء، التي هي: النعم؛ فكأنه – تعالى – قال:

وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقَّبَةٌ..."[2].

وعلى هذا تكون "إلى": اسم، مفرد؛ وجمعها: آلاء؛ وهي: في موضع مفعول به لناظرة؛ فيكون معنى الآية – حينئذ – وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة؛ وذلك لأن لفظ "النظر" إذا تعدى إلى مفعوله بنفسه، واستعمل بغير صلة، كان

= روى البخاري – بسنده – عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: "قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله – ﷺ – فجعل يقول: إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته!!؛ وقَدِمَهَا في بشر كثير من قومه؛ فأقبل إليه رسول الله – ﷺ – ومعه ثابت بن قيس بن شماس – وفي يد رسول الله – ﷺ – قطعة جريد – حتى وقف على مسيلمة في أصحابه؛ فقال: لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها؛ ولن تعدو أمر الله فيك، ولئن أدبرت ليعقرنك الله، وإني لأراك الذي أريت فيه ما رأيت، وهذا ثابت يجيبك عني؛ ثم انصرف عنه".

ثم بعد عودة الوفد إلى اليمامة إرتد – والعياذ بالله – وادعى النبوة، وقال إني قد أشركت في الأمر مع محمد، وأخذ يسجع لهم سجعا سخيفا ركيكا.

وقد أرسل له أبوبكر الصديق – رضي الله عنه – جيشاً بقيادة خالد بن الوليد – رضي الله عنه –، وعكرمة بن أبي جهل، وشرحبيل بن حسنة؛ فانتصر المسلمون على مسيلمة، وأعوانه، ومات مسيلمة مقتولاً؛ حيث قتله وحشي بن حرب، قاتل حمزة بن عبد المطلب عم رسول الله؛ فرجع الناس إلى الدين الحق، وندموا على ما كان منهم.

يراجع:

- فتح الباري، لابن حجر، ج ٨، ص ٨٩.
- البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٥، ص ٥٠؛ ج ٦، ص ٣٢٣ – ٣٢٦.
- الأعلام، للزركلي، ج ٨، ص ١٢٥.
- عقيدة ختم النبوة بالنبوة المحمدية، د/ أحمد سعد حمدان، ص ١٧٨ – ١٨١.

(١) يراجع: أصول الدين، للبغدادي، ص ١٠٠؛ التفسير الكبير، للرازي، ج ٣٠، ص ٢٢٩.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٦.

بمعنى الانتظار؛ وهذا محل اتفاق بيننا، وبينكم.

وقالوا – أيضاً –: إن "إلى" في هذه الآية بمعنى: عند؛ فيكون معنى الآية – حينئذ – وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمه.

والجواب عن هذا الاعتراض، هو أن يقال: إن حمل "إلى" في الآية على واحد الآلاء، بعيد جداً؛ لأن الله – سبحانه – قد أخبر عن تلك الوجوه بحصول النضرة لها؛ والنضرة دليل على النعمة؛ بل هي النعمة.

قال تعالى:

﴿إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم﴾[١].

فإذا حصلت لها النعمة، وتحقق وقوعها لتلك الوجوه، فبعيد أن تنتظر ما قد حصل وقوعه لها، وإنما يكون الانتظار لما لم يقع بعد.

ثم إن آيات الرؤية الأخرى، وأحاديث رسول الله – ﷺ – قد صرحت بأن المراد بالنظر، هو: الرؤية بالأبصار في دار القرار.

وأما هذا التأويل الذي ابتدعه النفاة، فهو تحريف للكلم عن مواضعه، وحمل له على غير ظاهره الذي وضع له في اللغة؛ وهذا أمر لا يجوز إلا بنص، أو إجماع؛ لأن من فعل ذلك أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها[٢].

وتتمة للجواب عن هذا الاعتراض، أن يقال:

إن تحريف الآية عن ظاهرها، وحمل لفظ: "إلى" في الآية على واحد الآلاء، أو على معنى: "عند"؛ وكون "ناظرة" بمعنى: منتظرة – أمر ظاهر الفساد؛ لأن ترقب النعمة، وانتظارها، غمٌّ – في حد ذاته –، يؤدي إلى تنغيص العيش، وتكدير صفو النعيم؛ ومن ثمة قيل:

"الانتظار يورث الاصفرار، والانتظار الموت الأحمر".

---

(١) سورة المطففين، الآية ٢٢، ٢٤.

(٢) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٣.

والآية واردة في معرض البشارة لعباد ا لله الذين عبدوه، ابتغاء مرضاته؛ وذلك يستدعي أن تكون البشارة بأعظم اللذات، وأحبها إلى النفس، وهو: رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار.

وأما الانتظار فإنه يورث الغم، والتلهف، وشدة القلق؛ فلا يصح أن يخبر به في معرض البشارة؛ وهو مخالف – تماماً – لسياق الآية؛ لأن الآية مذكورة في معرض البشارة لهم بالنعيم.

قال الجرجاني:

"... والجواب: أن انتظار النعمة، غم؛ ومن ثمة قيل: الانتظار الموت الأحمر؛ فلا يصح الاخبار به، بشارة – مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالإنعام، والإكرام، وحسن الحال، وفراغ البال؛ وذلك في رؤيته – تعالى – فإنها أجل النعم، والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه؛ لا، في الانتظار: المؤدي إلى عبوسه..."[(١)].

وقال الرازي:

"... هب أن النظر المعدى بحرف إلى المقرون بالوجوه جاء – في اللغة – بمعنى: "الانتظار"؛ لكن لا يمكن حمل هذه الآية عليه؛ لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع، كانت حاصلة في الدنيا، فلابد وأن يحصل في الآخرة شيء أزيد منه؛ حتى يحسن ذكره – في معرض الترغيب في الآخرة–؛ ولا يجوز أن يكون ذلك هو: قرب الحصول؛ لأن ذلك معلوم بالعقل، فبطل ما ذكروه من التأويل..."[(٢)].

وهكذا يتضح لنا – بعد الرد على شبه المعتزلة – أن الآية تدل دلالة بيِّنة على أن وجوه المؤمنين المضيئة المسفرة تنظر إلى ا لله – تعالى – نظراً حقيقياً بالأبصار في دار القرار؛ نسأل ا لله أن يجعلنا من أهلها، وأن يختم لنا خاتمة خير؛ وا لله أعلم.

ثالثاً: نقد مذهب الأشاعرة في الرؤية:

لقد اقتبس الأشاعرة عن المعتزلة دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)، والتزموا

---

(١) شرح المواقف، للجرجاني – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢١٣.

(٢) التفسير الكبير، للرازي، ج ٣٠، ص ٢٢٩.

بلوازمه[١].

وكذلك نفوا علو الله – تعالى – على خلقه؛ فقالوا: إنه لا داخل العالم، ولا خارجه، والجهات – كلها لا تجوز عليه – تعالى –؛ لأن جميعها يوجب الحد، والنهاية[٢].

قال الشريف الجرجاني:

"... ثم علمت أن الله – تعالى – ليس جسما؛ ولا في جهة؛ ويستحيل عليه مقابلة، ومواجهة، وتقليب حدقة نحوه؛ ومع ذلك: يصح أن ينكشف لعباده، انكشاف القمر ليلة البدر – كما ورد في الأحاديث الصحيحة – وأن يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه، هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية.

هذا ما تفرد به أهل السنة[٣]؛ وخالفهم – في ذلك – سائر الفرق..."[٤].

وقد شارك الأشعرية المعتزلة في الأصل الذي بنوا عليه نفي الرؤية؛ ثم خالفوهم في النتيجة.

وقد حاول الأشاعرة أن يجمعوا بين:

– التصريح بنفي العلو من جهة...

– وبين إثبات رؤية ما ليس بجسم من جهة ثانية؛ فعسر ذلك عليهم، وسقطوا في أيدي خصومهم من المعتزلة – وسائر نفاة الرؤية –، الذين قالوا:

"... إن الرؤية تستدعي المقابلة؛ والمقابلة تستدعي الجهة؛ والجهة توجب كونه جوهراً، أو عرضاً..."[٥].

وقد ذهب الأشاعرة يلتمسون الأدلة العقلية على جواز رؤية ما ليس بجسم، ولا في جهة، رؤية حقيقية بالأبصار؛ فجاؤا بأدلة لا تخلو من ضعف، وتكلف.

---

(١) يراجع: تصوير هذا الدليل، ثم نقده بالتفصيل، ص ٤٢٨ – ٤٣٤؛ ص ٤٤٥ – ٤٦٣ من هذه الرسالة.

(٢) يراجع: نقد مذهب الأشاعرة بالتفصيل في إنكار صفة العلو ص ١١٠٤ – ١١٢٠ من هذه الرسالة

(٣) يريد بهم الأشاعرة – على حد قوله –.

(٤) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ١٨٨؛ ثم يراجع: التبصير في الدين، ص ١٥٨ – ١٦٢.

(٥) غاية المرام في علم الكلام، ص ١٦٧، ١٦٨.

وقد صرح بعض الأشاعرة بضعف أدلتهم العقلية على إثبات الرؤية – كما تقدم[١] – فكفونا بعض مؤنة الرد والنقد!!.

والأقاويل التي سلكها الأشاعرة في إثبات الرؤية تنقسم إلى قسمين:

– الأول: أقاويل في رفع دليل المعتزلة الذي قرروا فيه أن الشيء لا يرى إلا إذا كان في جهة من الرائي، أو مقابلاً له، أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل.

وقد حاول الأشاعرة نقض هذا الدليل، وإثبات أن الشيء يمكن أن يرى؛ لا في جهة.

وقد أتوا بأقاويل مُمَوَّهَةٍ، سوفسطائية؛ مثل قولهم: إنه يجوز أن يرى أعمى الصين، الذرة في الأندلس[٢]!!.

– الثاني: أقاويل في إثبات جواز رؤية ما ليس بجسم، وأنه ليس يعرض من فرض رؤيته محال؛ لأن العلة المصححة للرؤية – عندهم – هي الوجود؛ فالباري – سبحانه – يصح أن يرى؛ لأنه موجود.

وعندما أنكر الأشاعرة العلو، استطال عليهم المعتزلة؛ فقالوا: إن شرط الرؤية، هو: المقابلة، أو ما في حكمها، وأنه قد ثبت بالضرورة والتجربة أن كل مرئي، فهو في جهة من الرائي؛ وأنتم – أيها الأشاعرة – قد وافقتمونا على نفي الجهة، فيترتب على ذلك استحالة الرؤية؛ لاستحالة المقابلة!!.

ولم يعجز الأشاعرة باعتبارهم – أهل جدل – عن الحصول على جواب، يدفعون به هذا الاعتراض؛ وقد أجابوا عنه بجوابين:

– أحدهما: بعض الأشاعرة ذهب إلى أن قول المعتزلة بأن كل مرئي لابد، وأن يكون في جهة من الرائي، وأن المقابلة، أو ما في حكمها شرط في الرؤية – إنما هو: حكم الشاهد؛ وأما فيما يتعلق برؤية الله – تعالى – فلا؛ وقال الأشاعرة – أيضاً – إن هذا

---

(١) يراجع: ص من هذه الرسالة ١١٩٥ – ١٢٠٠

(٢) يراجع: شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢٢٤؛ شرح العقائد العضدية، لجلال الدين الدواني، – مطبوع بعنوان: محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ص ٥٣٦.

الموضع ليس من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب؛ وذلك لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة.

ولهذا فإنه يجوز عدم اشتراط المقابلة في رؤية ا لله – تعالى – التي يجب تحققها في رؤية بعضنا، بعضا، وفي رؤية سائر المشاهدات من حولنا.

ولكن هذا الجواب ضعفه ظاهر[١]؛ لأن الأشاعرة يرون أن الشرط من المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب؛ كمثل حكمنا أن كل عالم حي؛ لأن الحياة تظهر في الشاهد، شرط في وجود العالم.

فإذا كان ذلك كذلك، قيل للأشاعرة: فالمقابلة شرط من شروط الرؤية في الشاهد؛ فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم.

وحينئذ فليس أمامهم إلا أحد أمرين:

– إما إثبات العلو، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

– أو نفي الرؤية كما هو مذهب المعتزلة.

– الثاني: بعض الأشاعرة قال: نمنع مطلقاً اشتراط المعتزلة، المقابلة في الرؤية؛ بمعنى أنه يجوز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة من الرائي؛ لأن الإنسان يجوز أن يرى بالقوة المبصرة نفسها، دون عين.

قال الجرجاني:

"... الثانية: – من تلك الشبه[٢] – شبهة المقابلة؛ وهي: أن شرط الرؤية – كما علم بالضرورة من التجربة – المقابلة، أو ما في حكمها، نحو: المرئي في المرآة؛ وأنها: أي المقابلة، مستحيلة في حق ا لله – تعالى –؛ لتنزهه عن المكان، والجهة.

والجواب منع الاشتراط:

– إما مطلقا – كما مرَّ – من أن الأشاعرة، جوزوا رؤية مالا يكون مقابلاً، ولا في حكمه؛ بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة[٣] الأندلس.

---

(١) يراجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ١٨٦.

(٢) أي: من الشبه التي أوردها المعتزلة؛ لإنكار رؤية ا لله – تعالى –.

(٣) البقة هي: دويبة مفرطحة، حمراء، منتنة، تلسع الإنسان، ثم تمص من دمه، كما تفعل البعوضة.

=

– أو في الغائب، لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة؛ فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد.

وتحقيقه –...، ...، ...، – أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة، كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار، إلى سائر المبصرات. والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة، وحيز؛ وفي عدمه..."[١].

وهذا الجواب يشتمل على مغالطة، وسفسطة؛ لأنه اختلط عليهم:

– إدراك العقل.

– مع الرؤية بحدقة العين، التي هي البصر.

– فإن العقل هو: الذي يدرك ما ليس في جهة.

– وأما المرئي بحدقة العين، فلابد أن يكون في جهة من الرائي.

قال القاضي أبوالوليد بن رشد:

"... وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ماليس في جهة – أعني في مكان –.

وأما إدراك البصر، فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة؛ ولا في جهة فقط؛ بل وفي جهة ما مخصوصة؛ ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي؛ بل وبأوضاع محدودة، وشروط محدودة – أيضاً –..."[٢].

وقد بالغ الأشاعرة في ترويج مسلكهم العقلي؛ من أجل إثبات رؤية ماليس في جهة؛ ولكي يسلم لهم – أيضاً – إثبات رؤية الله – تعالى – مع نفي علوه على خلقه.

وقد حاول أبوحامد الغزالي أن يدفع الاعتراض القائل بأن كل مرئي لابد، وأن يكون في جهة من الرائي؛ بقوله: إن الإنسان يرى ذاته في المرآة؛ رغم أن ذاته ليست تحل في الجهة التي فيها المرآة؛ فهو – إذن – يبصر ذاته، لا في جهة!!؛ ليصل – من خلال ذلك – إلى إثبات رؤية الله – تعالى – مع نفي العلو!!.

= يراجع: القاموس المحيط، (باب القاف، فصل الباء)، ص ١١٢٢.

(١) شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢٢٤.

(٢) مناهج الأدلة، لابن رشد، ص ١٨٦.

والمغالطة في هذا الجواب واضحة، وقد أدرك كثير من الأشاعرة ضعف أدلتهم العقلية على إثبات الرؤية عامة، وضعف هذا الجواب خاصة(١).

قال الرازي:

"... إنا نرى وجوهنا في المرآة، ويستحيل أن يكون الوجه مقابلاً لنفسه؛ إلا أن الشعاع يخرج من العين إلى المرآة؛ ثم ينعكس من المرآة إلى الوجه؛ وبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه..."(٢).

وقال ابن رشد:

"... وقد رام أبوحامد...، ...، أن يعاند هذه المقدمة – أعني: أن كل مرئي في جهة من الرائي – بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة، وأن ذاته ليست منه في جهة – غير جهة مقابلة – وذلك أنه لما كان يبصر ذاته، وكانت ذاته ليست تحل في الجهة المقابلة؛ فهو: يبصر ذاته في غير جهة؛ وهذه مغالطة!!؛ فإن الذي يبصر هو: خيال ذاته؛ والخيال منه في جهة؛ إذْ كان الخيال في المرآة؛ والمرآة في جهة..."(٣).

ومما سبق يتضح لنا أن قول الأشاعرة بأن الله – تعالى – يرى لا في جهة، قول ظاهر التناقض، والاضطراب، وقد التزموا بسببه لوازم باطلة في العقل، والدين.

قال ابن تيمية:

"... قول هؤلاء: "إن الله يرى من غير معاينة، ومواجهة"، قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمة، وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة.

والأخبار المتواترة عن النبي – ﷺ – ترد عليهم ..."(٤).

وقد التزم الأشاعرة لوازم فاسدة في العقل والدين بسبب قولهم: إن المصحح للرؤية، هو: مجرد الوجود؛ بمعنى: أن الشيء يرى لوجوده، فصح بذلك رؤية كل

---

(١) يراجع: الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٦٨ – ٢٧٧؛ غاية المرام في علم الكلام، ص ١٥٩؛ شرح المواقف – الموقف الخامس – تحقيق: د/ أحمد المهدي، ص ٢٠٨.

(٢) الأربعون في أصول الدين، للرازي، ج ١، ص ٢٩٨.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٨٧.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٨٤.

موجود؛ وا لله – سبحانه وتعالى – موجود؛ فصح جواز رؤيته[١].

قال الجرجاني:

"... واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود: كالأصوات، والروائح، والملموسات، والطعوم؛ والشيخ الأشعري يلتزمه؛ ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء، تحقق الرؤية له..."[٢].

وقال ابن تيمية:

"... إن أدلة المعقول الصريحة، تجوز هذه الرؤية؛ وإن لم يسلك في ذلك ما ذكروه من المسالك الضعيفة؛ فإن تلك المسالك إنما ضعفت؛ لأن أصحابها أثبتوا رؤية ما ليس في جهة؛ ولا هو متحيز، ولا حال في متحيز، فاحتاجوا – لذلك – أن يحذفوا من الرؤية الشروط التي لا تتم الرؤية بدونها؛ لاعتقادهم امتناع تلك الشروط في حق ا لله – تعالى –.

فأما إذا قيل: إن الرؤية المعروفة يصح تعلقها بكل قائم بنفسه؛ وإن شرط فيها أن يكون المرئي بجهة من الرائي، وأن يكون متحيزاً، وقائماً بمتحيز، كانت الأدلة العقلية على إمكان هذه الرؤية، مالا يمكن العقلاء أن يتنازعوا في جوازها؛ وإنما ينفيها من نفاها، لظنه أن ا لله – تعالى – ليس فوق العالم، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم، ولا متحيز، ولا حال في المتحيز، ونحو ذلك من الصفات السلبية التي ابتدعوها، مع مخالفتها لصحيح المنقول، وصريح المعقول..."[٣].

ورغم ما بذله الأشاعرة من جهد لإثبات رؤية ما ليس بجسم، ولا في جهة، إلا أن محاولاتهم في البرهنة على ذلك – بالأدلة العقلية – لم توفق في غالب الأحيان، وكثيراً ما أخفقت تلك المحاولات أمام الاعتراضات التي وجهها نفاة الرؤية من جهة ... وأهل الحديث – الذين قالوا: بأن ا لله – تعالى – يرى مع إثبات علوه على خلقه – من جهة ثانية.

---

(١) ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص ٩٨.

(٢) شرح المواقف – بتحقيق – د/ أحمد المهدي، ص ٢٠٠.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٣٦٧.

قال ابن تيمية:

"... وهؤلاء القوم أثبتوا مالا يمكن رؤيته، وأحبوا نصر مذهب أهل السنة، والجماعة، والحديث، فجمعوا بين أمرين متناقضين.

فإن مالا يكون داخل العالم، ولا خارجه، ولا يشار إليه، يمتنع أن يرى بالعين لو كان وجوده في الخارج ممكنا، فكيف، وهو: ممتنع؟.

وإنما يقدر في الأذهان من غير أن يكون له وجود في الأعيان، فهو من باب الوهم، والخيال، الباطل..."(١).

وقول الأشاعرة بأن ا لله – تعالى – يرى لا في جهة، قول باطل؛ لأنه لا يمكن إثبات الرؤية الحقيقية – التي ورد بها الشرع – مع نفي الجهة، أو علو ا لله – تعالى – على خلقه بعبارة أدق.

وقد دلت الأحاديث الصحيحة على أن المؤمنين يرون ربهم عياناً من فوقهم؛ ويمكن استنباط هذا المعنى من الآيات والأحاديث التي أثبتت علو ا لله – تعالى – على خلقه، وأنه فوق عباده، مستو على عرشه؛ ويمكن استنباطه – أيضاً – من قول الرسول – ﷺ –:

"إنكم سترون ربكم – عز وجل – يوم القيامة، كما ترون الشمس، لا تضامون في رؤيته.

وفي لفظ: كما ترون الشمس والقمر صحوا.

وفي لفظ: هل تضارون في رؤية الشمس صحوا، ليس دونها سحاب؟.

– قالوا: لا.

– قال: فهل تضارون في رؤية القمر صحوا ليس دونه سحاب؟.

– قالوا: لا .

– قال: فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر..."(٢).

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٨٧.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٣، ص ١٧؛ ص ٢٠؛ ثم يراجع: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ج ٢، ص ٧٥.

فقد أثبت الرسول – ﷺ – في هذا الحديث رؤية المؤمنين لربهم – جل وعلا – رؤية حقيقية بالأعين، وشبه الرؤية بالرؤية، بجامع: الوضوح، والجلاء، وزوال الشك، وارتفاع الموانع!!.

قال ابن تيمية:

"... إذا ثبتت رؤيته، فمعلوم في بدايه العقول أن المرئي القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي، وهذه الرؤية التي أخبر بها النبي – ﷺ – حيث قال:

(ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر).

فأخبر أن رؤيته، كرؤية الشمس، والقمر؛ وهما أعظم المرئيات ظهوراً في الدنيا؛ وإنما يراهم الناس فوقهم؛ بجهة منهم؛ بل من المعلوم أن رؤية مالا يكون داخل العالم، ولا خارجه، ممتنع في بدايه العقول. وهذا مما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم من السلف، والأئمة، وأهل الحديث، والفقه، والتصوف، وجماهير أهل الكلام المثبتة والنافية، والفلاسفة؛ وإنما خالف فيه فريق من أصحاب الأشعري؛ ومن وافقهم من الفقهاء..."[(١)].

وقال:

"... فقد علم أنه لا يمكن إثبات الرؤية التي أخبر بها الشارع مع نفي ما يقولون: إنه الجسم؛ بل إثباتها مستلزم لما يقولون: إنه الجسم، والجهة؛ فقد تبين أنه من جمع بين هذين، فإنه مكابر، للمعقول، والمحسوس..."[(٢)].

وقد روى البخاري بسنده عن جرير بن عبد الله قال: قال النبي – ﷺ –:

(إنكم سترون ربكم عيانا)[(٣)].

وهذا الحديث – أيضاً – صريح الدلالة في إثبات رؤية المؤمنين لربهم بأعينهم، وأنهم يرونه من فوقهم.

وفيه – أيضاً – رد صريح على الأشاعرة الذين حاولوا إثبات الرؤية، مع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ج ١، ص ٣٥٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ج ١، ص ٣٦٦.

(٣) صحيح؛ تخريجه:

رواه البخاري، ح / ٧٤٣٥؛ ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٤١٩.

نفي العلو.

قال ابن تيمية:

"... ومعلوم أنا نرى الشمس والقمر عيانا مواجهة، فيجب أن نراه كذلك.

وأما رؤية مالا نعاين، ولا نواجهه، فهذه غير متصورة في العقل؛ فضلاً عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر..."[1].

وقال:

"... إثبات رؤية ا لله – تعالى – بالأبصار في الآخرة، هو: قول سلف الأمة، وأئمتها، وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة، وغيرها.

وقد تواترت فيه الأحاديث عن النبي – ﷺ –عند علماء الحديث.

وجمهور القائلين بالرؤية يقولون: يرى عيانا، مواجهة، كما هو المعروف بالعقل..."[2].

وقال:

"... فمن سمع النصوص، علم بالاضطرار أن الرسول إنما أخبر برؤية المعاينة..."[3].

وقال:

"... والأخبار المتواترة عن النبي – ﷺ –، ترد عليهم؛ لقوله في الأحاديث الصحيحة: (إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر، لا تضارون في رؤيته)[4]..."[5].

وقد أخبرت نصوص الكتاب والسنة أن المؤمنين يرون ربهم عيانا، فيرونه مواجهة، ومعاينة، كما يرون الشمس، والقمر.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٨٥.

(٢) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ج ٢، ص ٧٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ج ١، ص ٣٦٧.

(٤) سبق تخريجه؛ يراجع: ص١١٩٠ من هذه الرسالة.

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٨٤، ٨٥.

ولفظ الجهة، اصطلاح محدث؛ لا أصل له في الشرع.

قال ابن تيمية:

"... فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهذه المعاني، فهذا حق.

وإذا سميتم – أنتم – هذا قولا بالجهة، وقولا بالتجسيم، لم يكن هذا القول نافيا، لما علم بالشرع والعقل؛ إذ؛ كان معنى هذا القول – والحال هذه – ليس منتفياً لا بشرع، ولا عقل..."[١].

وقال – أيضاً –:

"... ويقال لهم: ما تعنون بأن هذا إثبات للجهة؛ والجهة ممتنعة؟.

– أتعنون بالجهة أمرا وجوديا؛ أو عدميا؟.

– فإن أردتم، أمرا وجوديا – وقد علم أنه: ما ثم موجود إلا الخالق، والمخلوق؛ وا لله فوق سماواته، بائن من مخلوقاته، لم يكن – والحالة هذه – في جهة موجودة؛ فقولكم: إن المرئي لابد أن يكون في جهة موجودة، قول باطل؛ فإن سطح العالم مرئي، وليس هو في عالم آخر.

– وإن فسرتم الجهة، بأمر عدمي – كما تقولون: إن الجسم في حيز؛ والحيز تقدير مكان، وتجعلون ما وراء العالم حيزا.

فيقال لكم: الجهة – والحيز – إذا كان أمراً عدميا، فهو لا شيء؛ وما كان في جهة عدمية، أو حيز عدمي، فليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل: هذا ليس في شيء. وبين قوله – هو – هو في العدم؛ أو أمر عدمي.

فإذا كان الخالق – تعالى – مباينا للمخلوقات، عالياً عليها؛ وما ثم موجود إلا الخالق، أو المخلوق، لم يكن معه غيره من الموجودات؛ فضلاً عن أن يكون هو: – سبحانه – في شيء موجود يحصره، أو يحيط به..."[٢].

وقال – أيضاً –:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٥٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١، ص ٢٥٣، ٢٥٤؛ ثم يراجع: الرد على المنطقيين، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

"... ويقال لهذا المنكر ما تعني بقولك: ولأنه ليس في جهة؟.

– فإن قال معناه: أن كل ماليس بجهة لا يرى، وهو: ليس بجهة؛ فلا يرى.

– فيقال له: أتريد بالجهة أمرا وجوديا؛ أو أمرا عدميا؟.

– فإن أردت به أمرا وجوديا، كان التقدير كل ما ليس في شيء موجود، لا يرى؛ وهذه المقدمة باطلة؛ فإن سطح العالم يمكن أن يرى؛ وليس العالم في عالم آخر.

– وإن أردت بالجهة أمرا عدميا، كانت المقدمة الثانية ممنوعة؛ فلا نسلم أنه ليس بجهة بهذا التفسير.

وهذا ما خاطبت به غير واحد من الشيعة والمعتزلة، فنفع ا لله به، وانكشف – بسبب هذا التفسير – ما وقع في هذا المقام من الاشتباه، والتضليل..."[١].

والرؤية التي وردت بها الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، هي رؤية حقيقية بالأبصار في الدار الآخرة؛ لأن رؤية ا لله – تعالى – هي جائزة في نفسها؛ ولا يمنع من حصولها في الدنيا إلا عجز أبصار الآدميين، ونقص قوة حواسهم عن رؤيته – جل وعلا –؛ وليس من أجل امتناع رؤيته، واستحالتها.

قال ابن تيمية:

"... ولهذا لما تجلى ا لله للجبل خَرَّ موسى صعقا، فلما أفاق، قال:

﴿سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾[٢].

قيل: أول المؤمنين بأنه لا يراك حي، إلا مات، ولا يابس إلا تدهده.

فهذا للعجز الموجود في المخلوق؛ لا، لامتناعٍ في ذات المرئي..."[٣].

ولكن إذا جاء وعد الآخرة "... أكمل ا لله الآدميين، وقواهم حتى أطاقوا رؤيته..."[٤].

ومن الجدير بالذكر أن الأدلة العقلية الصريحة تشهد برؤية ا لله – تعالى –؛

---

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ج ١، ص ٢٢١.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٣) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ج ١، ص ٢١٨.

(٤) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

بشرط أن تكون أدلة مبنية على مقدمات صحيحة، توافق ماجاء به الكتاب والسنة من إثبات علو ا لله – تعالى – على خلقه.

وبشرط أن تكون خالية من الألفاظ الكلامية المبتدعة، كلفظ: الجهة، والجسم، والحيز ونحوه....

قال ابن تيمية:

"... فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون – أيضاً – الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا، وباطلا نسبوه إلى البدعة – أيضاً – وقالوا: إنما قابل بدعة ببدعة، ورد باطلا، بباطل..."[1].

وقد لجأ الأشاعرة – بسبب قولهم: إن ا لله – تعالى – يرى لا في جهة – إلى أدلة ضعيفة، متكلفة تثير شكوكا عظيمة؛ لأن مالا يكون داخل العالم، ولا خارجه، ولا يشار إليه، ولا تجوز عليه الجهة، ... لا يمكن رؤيته في الحقيقة؛ بل إن وجود موجود بهذه الصفة ممتنع، ومستحيل في الواقع؛ وإنما الذهن يفرض المحال، ويتخيله.

ولو فرض وجود موجود – بتلك الصفة – فإن رؤيته مستحيلة.

وتلك الرؤية التي ذهب إليها الأشاعرة لا حقيقة لها – في واقع الأمر –؛ وهي: تكاد ترجع – عند التحقيق – إلى أنها مزيد علم بـا لله – تعالى – يوم القيامة؛ أو هي رؤية قلبية؛ ولهذا اعترف بعض الأشاعرة بأن قولهم في الرؤية، يـؤول في حقيقته إلى قول المعتزلة؛ حيث فسروها بالعلم، كما فعل المعتزلة.

قال ابن تيمية:

"... إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين: كـأبي حامد[2]، وابـن الخطيب[3]، وغيرهما لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى قول المعتزلة، أو قريب منه، وفسروها بزيادة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١، ص ٢٥٤.

(٢) يقصد به: الإمام الغزالي (٤٥٠هـ – ٥٠٥هـ).

(٣) يقصد به: فخر الدين: محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤هـ – ٦٠٦هـ).

العلم، كما فسرها بذلك الجهمية، والمعتزلة، وغيرهم.

وهذا – في الحقيقة – تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص، والإجماع المعلوم جوازها بدلائل المعقول؛ بل المعلوم بدلائل العقول امتناع وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن تعلقها[1] به.

لكن هؤلاء المثبتة – الذين وافقوا عامة المؤمنين على إمكان رؤيته، وانفردوا عن الجماعة بأنه يرى لا فوق الرائي، ولا عن يمينه، ولا عن شماله، ولا في شيء من جهاته – هم: قد وافقوا أولئك الجهمية في وجود موجود يكون كذلك. فموافقتهم لهؤلاء في إمكان وجود موجود – بهذا الوصف – أبعد عن الشرع، والعقل من قولهم: تمكن رؤية هذا الموجود..."[2].

وقال:

"... ولهذا صار حذاقهم إلى: إنكار الرؤية؛ وقالوا: قولنا هو: قول المعتزلة – في الباطن – فإنهم: فسروا الرؤية بزيادة انكشاف، ونحو ذلك؛ مما لا تنازع فيه المعتزلة..."[3].

وقال:

"... فلهذا صار الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية، وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها – موافقة لأهل السنة – فسروها بما تفسرها به المعتزلة، وقالوا: الخلاف بيننا، وبين المعتزلة، لفظي..."[4].

وهكذا نجد أن الأشعرية، لما قل تعويلهم على أدلة الكتاب والسنة – في العلم بالعقائد –، واعتمدوا – في ذلك – على المناهج العقلية، والمباحث الكلامية – التزموا بلوازم باطلة في العقل والدين؛ مما جعل بعضهم يميل إلى موافقة المعتزلة على نفي الرؤية، أو كاد يشك في جوازها، ووقوعها للمؤمنين؛ والله أعلم.

---

(١) أي: الرؤية به.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٣٦٠.

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٨٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١، ص ٢٥٠.